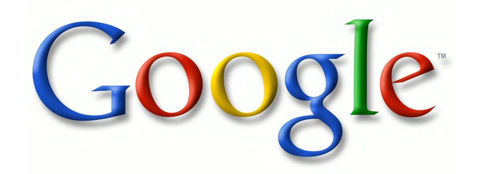
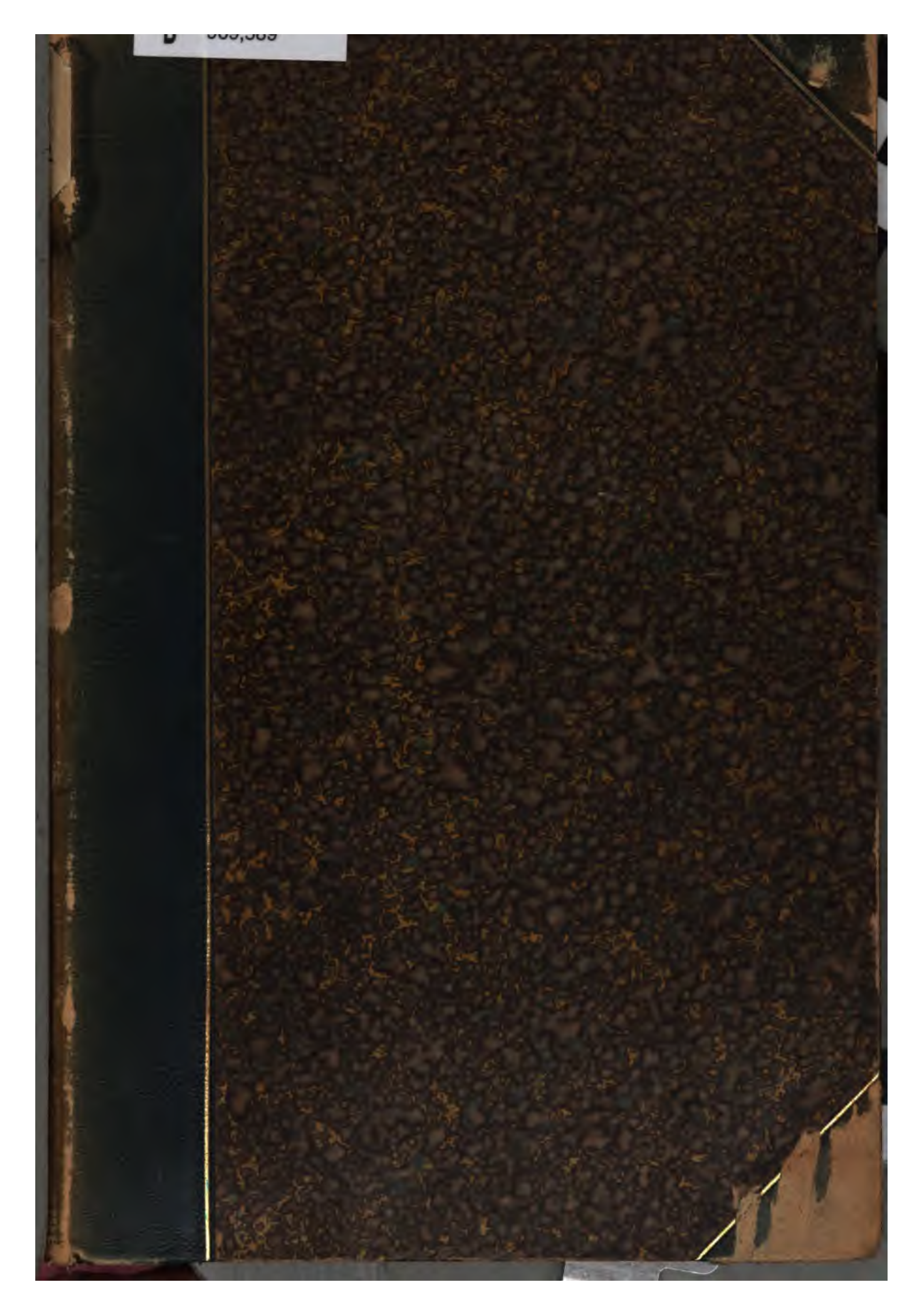
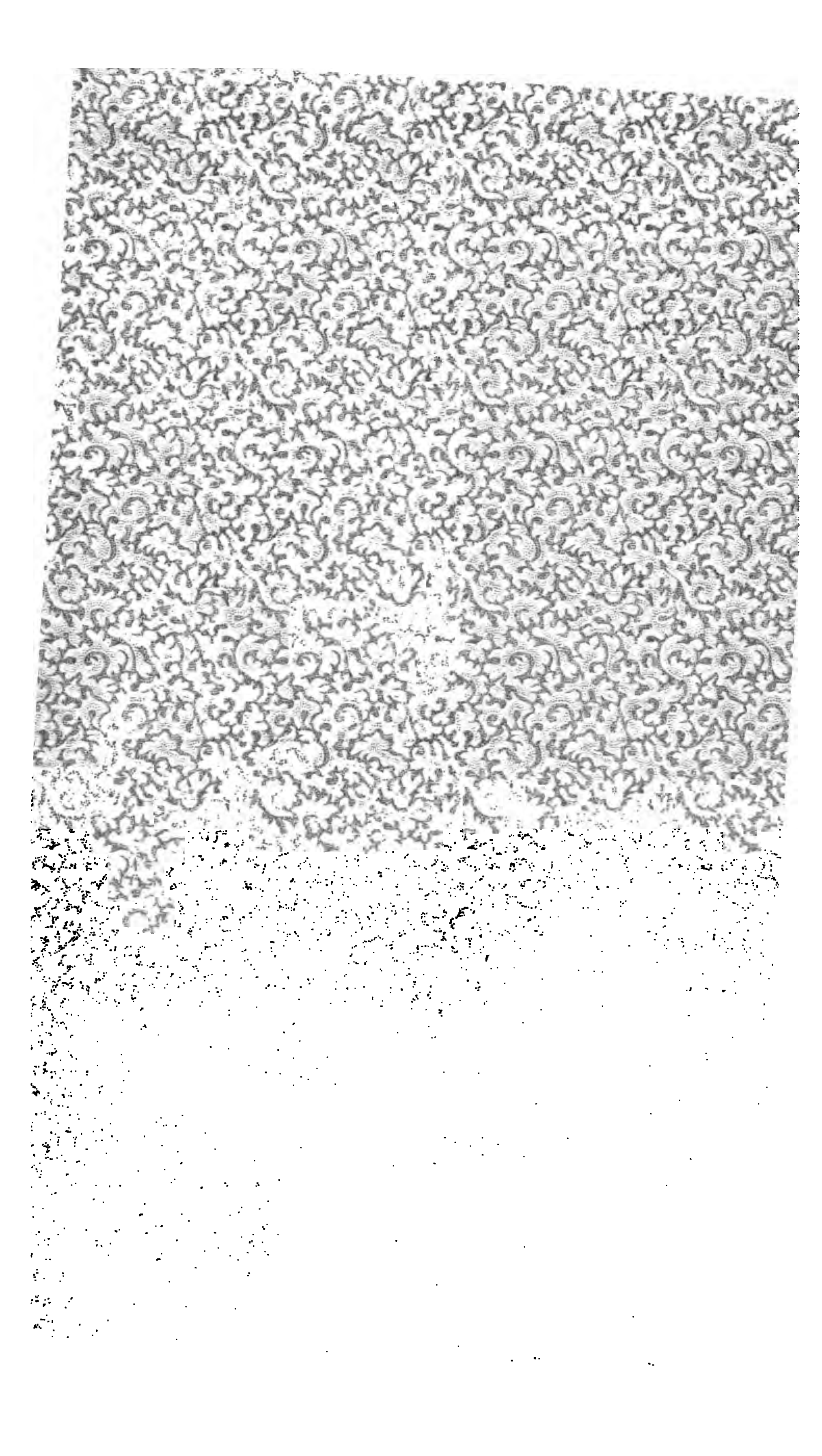








Goethes
philosophische Entwickelung.

Ein Beitrag

zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen

von

Dr. Ernst Melzer.

Separatabdruck aus dem 22. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neisse.

NEISSE.
Verlag der Josef Graveur'schen Buchhandlung.
(Gustav Neumann.)

Druck von Adolf Letzel.
1884.



Seinem teuren Freunde

Herrn Rector Prüfer in Gross-Glogau

sowie dessen Frau

Eveline, geb. Hanke

und deren Schwester,

Frau Rittergutsbesitzer Pauline Paschke

in Ober-Zauche bei Liegnitz,

widmet diese Schrift in dankbarer Verehrung

als eine δόσις ὀλίγη τε φίλη τε

der Verfasser.



Vorwort.

Im verflossenen Jahre hielt ich in der hiesigen Philomathie, deren anregende Einwirkung auf meine wissenschaftlichen Arbeiten ich bei dieser Gelegenheit mit Freuden anerkenne, einen Vortrag über Goethes philosophische Entwickelung. Der Gegenstand wurde mir so lieb, dass ich den Vortrag in erweiterter und umgearbeiteter Form herauszugeben beschloss.

Wer über Goethe schreibt, kann sich leicht den Vorwurf zuziehen, er schreibe ein überflüssiges Buch. Die Litteratur über ihn ist Legion. Indessen bezieht sich das überaus Meiste davon nicht auf das Thema von G.s philosophischer Entwickelung. Natürlich ist auch dieses schon mehrfach behandelt. Wir meinen jedoch, für nachfolgende anspruchslose Schrift einige Aufmerksamkeit, insbesondere von seiten solcher Verehrer des grossen Dichters beanspruchen zu dürfen, die, ohne philosophische Specialstudien gemacht zu haben, in grossen, das Resultat der bisherigen Forschungen zusammenfassenden Zügen den philosophischen Ideenkreis eines Lieblingsautors unserer Nation übersichtlich kennen lernen möchten. Die Wertschätzung G.s hinsichtlich seiner philosophischen Anschauungen geht selbst in gelehrten Kreisen viel zu weit. Beispielsweise lässt H. Grimm in seinen Vorlesungen über G. (Berlin bei Hertz, 1877, I 233 ff.) alle Kulturstufen der Menschheit Revue passieren, unterscheidet eine griechische, germanische, romanische und semitische Kultur, ernennt für diese Kulturstufen typische Repräsentanten, für

die griechische Homer, Phidias und Plato, für die romanische Raphael und Michel Angelo nebst Dante, für die germanische Shakspeare und Luther, für die semitische Spinoza und die Grössen des alten und neuen Testamentes, und dies alles, um G. als Gipfelpunkt aller dieser Kulturstufen zu verherrlichen, gewissermassen als die Quintessenz der menschlichen Kultur. Diese Stelle leitet bei Grimm den Satz ein: „Keine Philosophie hat G. genügt als die des Spinoza.“ Dagegen werden viele Einspruch thun, da in Wahrheit Spinoza G. nicht genügt hat und G. keineswegs ein Spinozist war in dem Sinne, den die angeführten Worte vermuthen lassen. In G. spiegelt sich die mit Kant beginnende Entwickelungsperiode unserer Philosophie ab, die nicht sowohl reich ist an sicher festgestellten Resultaten, als vielmehr in der Hauptsache ein titanenhaftes Ringen nach solchen in sich schliesst. Dass dieses Ringen sich den Koryphäen unserer Litteratur, somit auch G., mehr oder minder mitgeteilt hat, dass in ihnen der Entwickelungsgang der deutschen Philosophie sich reflectiert, welcher Kundige wollte das leugnen? Ich komme zurück auf die Ueberschätzung G.s. Sie ist infolge seiner eminenten Grösse ebenso leicht erklärlich als die dagegen von Zeit zu Zeit auftretende Reaction, deren Hauptvertreter gegenwärtig Baumgartner ist. Ich hoffe, sine ira et studio meinen Gegenstand behandelt zu haben. Mir ist es unzweifelhaft, dass G. keineswegs ein grosser Philosoph war, aber ebenso, dass die gewaltige Geisteskraft, über die er gebot, auch in philosophischen Bestrebungen und Aeusserungen sich offenbart. Mit Recht sagt des Dichters herrlicher Freund Schiller: „G.s Geist wirkt nach allen Directionen und strebt, sich ein Ganzes zu erbauen, und das macht ihn mir zum grossen Mann.“

Neisse, 1. Juli 1884.

Der Verfasser.

Einleitung.

Die Darstellung, welche ich von G.s phil. Entwickelung zu geben beabsichtige, soll nur in den Grundzügen den Dichterheros nach einer Seite vorführen, die in der Regel weniger berücksichtigt wird, in ähnlicher Weise, wie ich bereits Herders und Lessings Phil. behandelt habe.[1]) Eine ins Detail eingehende Monographie würde ein umfangreiches Werk werden.

Einige einleitende Bemerkungen mögen zur Orientierung über den Standpunkt und die Methode der folgenden Erörterungen dienen.

Ein Schriftsteller, dessen Thätigkeit eine so lange Zeit umfasst wie die G.s und der sich ausserdem einer ungewöhnlichen Genialität rühmen darf, muss nicht lediglich nach einzelnen Aeusserungen beurteilt werden, sondern im Zusammenhange seiner Entwickelung. Bei G. ist auch noch der Umstand in Anschlag zu bringen, dass er nie eigentlicher Philosoph war; bei ihm überwiegt der Dichter den Denker bei weitem. Schon Rosenkranz weist darauf hin in seiner IX. Studie: „Schiller und Kant" in den Worten: „Was G. von Philosophie besass, das ist eines von ihm selbst geschaffenen Ausdruckes uns bedienend, in seine Dichtung hineingeheimnist. Legte er es einmal ausdrücklich darauf an, so brachte er es nur zu Aphorismen." Mit Beziehung auf eine Stelle Julian Schmidt's (in den Characterbildern aus der zeitgenössischen Literatur, Leipzig bei Duncker und Humblot, 1875, S. 21: „Aus G.s Schriften kann man eine ganze Blumenlese von Aussprüchen über das Christentum zusammenstellen, an deren Härte kaum Voltaire heranreicht, und ebenso eine Blumenlese von anerkennenden, ehrfurchtsvollen Worten") bemerkt mit Recht Baumgartner, indem er sie auf G.s philosophische Weltanschauung anwendet: „Um seine Weltanschauung zu begreifen, darf man es bei einer solchen Bilanz

---

[1]) Vergl. die Schriften: Herder als Geschichtsphilosoph, Abhandlung im Programm des Neisser Realgymnasiums von 1872 und Lessings philosophische Grundanschauung in der Jubelschrift des Neisser Realgymnasiums von 1882, im Separatabdruck bei G. Neumann, Neisse, 1882.

von widersprechenden Aeusserungen nicht bewenden lassen; man muss seine ganze Thätigkeit, seine ganze Geistesentwickelung mit in Betracht ziehen; man muss, da er nicht bloss wesentlich Gelegenheitsdichter, sondern eben so sehr Gelegenheitsmensch war, auch seinen jeweiligen concreten Verhältnissen genauere Aufmerksamkeit schenken.“ Schriften, in welchen G. als Philosoph behandelt wird, sind bereits eine ziemliche Anzahl vorhanden. Wir nennen von älteren das noch zu G.s Lebzeiten erschienene Werk von Schütz, G.s Philosophie, Hamburg 1825 bis 1827, sieben Bände und Danzel, über G.s Spinozismus, Hamburg bei Meissner, 1843; aus jüngerer Zeit: Jellinek, die Beziehungen G.s zu Spinoza, Wien bei Hölder, 1878; Suphan, G. u. Spinoza, Berlin 1882; Caro, la philosophie de G., 2. Auflage, Paris bei Hachette, 1880. Harpf, G.s Erkenntnisprincip in Schaarschmidt's philosoph. Monatsheften, 19. Bd., 1. u. 2. Heft, Heidelberg bei Weiss, 1883. Ebenso haben verschiedene Autoren über G.s Stellung zur Religion und speciell zum Christentum geschrieben und dabei mehr oder minder des Dichters philosophische Anschauungen herangezogen. Dazu gehören: Bayer, G.s Verhältnis zu den religiösen Fragen, Prag bei Mercy, 1879. Filtsch, G.s Stellung zur Religion in Ziller's Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Langensalza bei Beyer und Söhne, 1879. Alexander Baumgartner S. J., G.s Jugend, Freiburg i./Br. bei Herder, 1879 und von demselben Verfasser und in gleichem Verlage G.s Lehr- und Wanderjahre in Weimar und Italien, 1882. Baumgartner beurteilt in diesen beiden Schriften G. streng nach römisch-katholischen Principien und will die übergrosse Verehrung, die dieser bei manchen geniesst, auf ihr richtiges Mass zurückführen. Ich stimme einem Kritiker B.s bei, der in den „Bl. f. litt. Unterhaltung“, 1880, Nr. 20 sagt: „B. ist ein kenntnisreicher Mann; er weiss in der Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts, in den Schriften von und über G. gut Bescheid; er ist geistvoll und schlagfertig, ein gewandter Stilist; er hat auch einen gewissen Sinn für Poesie, und in manchem Einzelurteil befleissigt er sich eines löblichen Strebens nach Objectivität“. Gern gebe ich ferner zu, dass B. nicht unbedeutende Kenntnisse auf theolog. und philos. Gebiet besitzt und namentlich in letzteres mehr eingedrungen ist als viele Lobredner G.s. Anderseits jedoch ist die Form seiner Polemik gegen einen Mann von der Grösse G.s teilweise

unangemessen. Er behandelt ihn, wenn er auch nicht umhin kann, seinen „genialen, für das Grosse angelegten Dichtergeist“ anzuerkennen (Lehr- und Wanderjahre G.s, 303), nicht selten wie einen zwar talentvollen, aber übermütigen, jungen Litteraten, dem er die verdiente Züchtigung angedeihen lässt. Folgende Blumenlese aus B.s eben genannten L.- u. W. G.s möge das beweisen. Nach S. 266 hat G. seine Jugend „verbummelt“. 261: „Er flickt 5--6 Jahre an dem verfehlten Singspiel „Scherz, List und Rache“ herum.“ 285: „Er war schon 10 Jahre in Weimar . . Und doch kam, ausser der Iphigenie, rein nichts Bedeutendes zu stande.“ 111: In 3 Tagen „wühlte“ er die Geschwister aufs Papier, 14 Seiten Duodez. „G. brachte also in einem Tage nicht einmal 5 Duodezseitchen des allergewöhnlichsten und langweiligsten Liebesgeredes in Prosa zu stande.“ Den „Faust“ behandelt B. mit Faustschlägen. 262 spricht er über die von „häretischen Ideen durchsäuerte G.sche Poesie, wie z. B. der Faust“, dessen „Seichtheit“ wiederholt an den Pranger gestellt wird, wie 260 u. 291. Nach letzterer Stelle herrscht im Faust „der oberflächlichste, verschwommenste Spiessbürgernaturalismus.“ Kuno Fischer dagegen erklärt den Faust als die divina commedia des deutschen Volkes. 369 erhalten Phrasen aus dem Faust das epitheton ornans „verwaschen“. Natürlich dürfen wir uns nicht wundern, wenn der von dem Dichter vertretene Naturalismus, in dessen Verurteilung wir Pater B. beipflichten, als der „seichteste und flachste“ angesehen wird, „wie ihn das vatikanische Concil feierlich mit dem Banne belegt hat.“ Kurz: die Schriften B.s über G. lesen sich wie Gutachten eines strengen Consultors der Indexcongregation. Dass der deutschen Philosophie in keiner Weise freundlich begegnet wird, darf uns nicht wundern. A. a. O. 354 meint B.: „G. war und blieb der unverbesserliche deutsche Philosoph, der immer vom „Ich“ ausging und zum „Ich“ zurückkehrte, nichts interessant fand als sein „Ich“, Natur und Menschheit in der vielseitigsten Dilettanterie um dies „Ich“ gruppierte.“ P. B. thut hier, als wüsste er nicht, dass es deutsche Philosophen giebt, die in der Weise ihres Ausgehens vom Ich dem grossen Kirchenlehrer Augustinus nacheifern. Bei solcher Auffassung sieht sich B. veranlasst, es (283) unliebsam zu vermerken, dass die katholische Fürstin Amalie v. Gallitzin grosse Stücke auf G. hält — daran ist ihre

„confuse“ Philosophie schuld. — Ebenso behagt es B. nicht wenn sein Glaubensgenosse, der herrliche Dichter von Eichendorff, G. als „unübertroffene, poetische Wunderblume betrachtet, als das Höchste, wozu die blosse Natur gelangen kann;“ vielmehr ist G. nach Pater B. eine „jener feindlichen Mächte, welche den höchsten Schatz des deutschen Volkes, seinen positiven christl. Glauben, seine positive christliche Bildung bedrohen.“ (7.) G. als Menschen wollen wir nicht verteidigen, wie es manche seiner Verehrer thun. Aber B. macht es zu arg, wenn er 97 folgendes leistet: „Ein grosser Teil seines (G.s) Lebens ist gradezu so nichtig, dass er eigentlich gar kein Interesse verdient und dass er bei jedem andern der Vergessenheit überantwortet werden würde. Essen, Trinken, Schlafen, Spazieren, Reiten, Baden, unnützes Gerede, lächerliche Träumereien, zwecklose Besuche, schale Liebeleien, unnötige Geschäfte, kindische Experimente, platte Alltäglichkeit und lächerliche Spielerei nehmen in dem Leben und in der Zeit des grossen Mannes eine so bevorzugte Stellung ein, dass man fast an seinem Genius irre werden könnte.“ (Vgl. dazu das Buch B.s über G.s Jugend, 151.) Von G.s Moral will er (369) „kein weiteres Wort verlieren; es ist die „Moral der freien Liebe,“ mit einigen schönen Phrasen verbrämt, aber im innigsten Wesen die Moral Voltaires, Rousseaus und — Zolas.“ Ohe jam satis! Ueber G.s Stellung zur Religion handelt auch: Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, I. Bd. (Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart), 2. stark erweiterte Auflage, Berlin bei Reimer, 1883, S. 224—249. Schliesslich wollen wir noch über G.s Aesthetik die Schrift von O. Linke erwähnen: Grundzüge einer Kunstwissenschaft im Sinne G.s, Halle bei Plötz, 1877, welche dem bezüglichen Abschnitt in Schaslers Werk vorzuziehen ist.

Im Unterschied von den genannten Schriften, von denen einige ausführlich G.s Philosophie, andere mit Rücksicht auf diese seine Stellung zur Religion, eine sein Erkenntnisprincip und die zuletzt erwähnte seine Aesthetik betrifft, sollen die folgenden Blätter der philosophischen Entwickelung des Dichters von ihren ersten Anfängen bis zu seinem Tode nachgehen.

Goethe als Philosoph

bis zur genaueren Kenntnisnahme von Spinoza im Jahre 1784.

a.) Goethes philosophische Anfänge, seine pantheist. Ideen und sein Bruch mit dem Christentum.

Frühzeitig tauchte in dem Geistesheros G. der philosophische Zweifel gegen die anerzogenen Anschauungen auf. Zwei Elementarereignisse erregten ihn als 7jährigen Knaben und riefen skeptische Gedanken in ihm wach: das Erdbeben von Lissabon und ein Hagelschlag in der Nähe seiner Vaterstadt Frankfurt. Diese Begebenheiten erschütterten, wie er selbst (im 1. Buch des 1. Teils von Wahrheit und Dichtung, WW. XX 25 ff. der Hempel'schen Ausgabe) erzählt, seinen Glauben an einen allgütigen Schöpfer und Erhalter des Weltalls. Die Antworten, die er in der Bibel auf seine Zweifel zu finden meinte, befriedigten ihn nicht. Allmählich verdrängte die Erkenntnis der Schönheit der Schöpfung die Zweifel.

Merkwürdig ist dann eine Art Cultus, den sich der Knabe G. bildete, um nach dem angeführten Werke den Gott zu verehren, „der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe." Diesem Gott errichtete er einen Altar, worauf Naturprodukte

die Welt im Gleichniss darstellten, über denen eine Flamme das zu seinem Schöpfer sich aufsehnende Gemüt des Menschen bedeutete. (XX 38.) Lewes nennt in seiner Goethebiographie diesen Gottesdienst einen pantheistischen; ich finde darin nur die kindliche Anschauungsweise eines dichterisch hochbegabten Knaben ausgedrückt.

Wichtiger ist die negative Einwirkung des Religionsunterrichtes auf den jungen G. „Der kirchliche Protestantismus," heisst es in W. u. D. (XX 37), „den man uns überlieferte, war eigentlich nur eine Art von trockener Moral; an einen geistreichen Vortrag ward nicht gedacht, und die Lehre konnte weder der Seele noch dem Herzen zusagen." Dass ihm infolge dessen die Zweifel wiederkehrten und er im Alter von 15 Jahren bald nach seiner Confirmation mit dem Glauben seiner Väter vollständig zerfiel, ist nicht zu verwundern. G. gesteht, es sei ihm unangenehm gewesen, dass er im Beichtstuhl nichts Besonderes zu bekennen brauchte. „Dieses war mir gar nicht recht; denn ich hatte die seltsamsten religiösen Zweifel, die ich gern bei einer solchen Gelegenheit berichtigt hätte." Er las im Beichtstuhl nur eine allgemeine Formel ab, entfernte sich nach der Absolution weder warm noch kalt, ging am andern Tage mit den Eltern zum Abendmahl und betrug sich ein paar Tage, wie es sich nach einer solchen heiligen Handlung ziemte. Dann jedoch tauchten Unruhe und Gewissensbedenken über den würdigen Empfang des Abendmahls in ihm auf. Um allen Scrupeln und Unruhen auf einmal zu entgehen, beschloss er, sich sobald als möglich von der kirchlichen Verbindung ganz und gar loszuwinden. (XX 174 ff.)

Hierauf beschäftigte er sich gemeinschaftlich mit einem Freunde ohne Vorkenntnisse mit Philosophie und studierte mit eifriger Hast kurze Zeit, bevor er die Universität bezog, allerlei, was ihn eher verwirrte als bildete. „Ich verlor mich aber in ein noch grösseres Labyrinth, als ich Bayle in meines Vaters Bibliothek fand und mich in denselben vertiefte." Dieses Bayle'sche „Labyrinth" ist bekanntlich ein vollständiger Skepticismus, in dem ihn die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie nur bestärkte. Er sah nur, „dass immer einer einen andern Grund suchte als der andere und der Skeptiker zuletzt alles für grund- und bodenlos ansprach." Einen Ausweg aus

dem Skepticismus suchte er nicht, weil er in Religion und Poesie schon zu besitzen meinte, was die Philosophie im günstigsten Falle bieten könne, ja noch mehr. „Denn da in der Poesie ein gewisser Glaube an das Unmögliche, in der Religion ein eben solcher Glaube an das Unergründliche stattfinden muss," so schienen ihm „die Philosophen in einer sehr üblen Lage zu sein, die auf ihrem Felde beides beweisen und erklären wollten." Er tröstete sich mit der Vorstellung, dass bei den ältesten Männern und Schulen Religion, Philosophie und Poesie in eins zusammenfielen, ohne diesen Zusammenhang genauer zu untersuchen. Wie Lessing und Mendelssohn gewann er Vorliebe für Sokrates, „dessen Schüler ihm grosse Aehnlichkeit mit den Aposteln zu haben" schienen, „die sich nach des Meisters Tode sogleich entzweiten und offenbar jeder nur eine beschränkte Sinnesart für das Rechte erkannten." Da er also die Schüler des Sokrates für beschränkt hielt, so meinte er, es komme nur auf das Handeln an, und griff zu den Stoikern. (XXI 8 f.)

Auf der Universität brachten ihm die philosophischen Studien ebenfalls keine Befriedigung. „Meine Collegia," schreibt er (XXI 33), „besuchte ich anfangs emsig und treulich; die Philosophie wollte mich jedoch keineswegs aufklären. In der Logik kam es mir wunderlich vor, dass ich diejenigen Geistesoperationen, die ich von Jugend auf mit der grössten Bequemlichkeit verrichtete, so auseinanderzerren, vereinzeln und gleichsam zerstören sollte, um den rechten Gebrauch derselben einzusehen. Von dem Dinge (ens), von der Welt, von Gott glaubte ich ungefähr so viel zu wissen als der Lehrer selbst, und es schien mir an mehr als einer Stelle gewaltig zu hapern. Doch ging noch alles in ziemlicher Folge bis gegen Fastnacht, wo in der Nähe des Professors Winkler auf dem Thomasplan grade um die Stunde die köstlichsten Kräpfel heiss aus der Pfanne kamen, welche uns dann dergestalt verspäteten, dass unsere Hefte locker wurden und das Ende derselben gegen Frühjahr mit dem Schnee zugleich verschmolz und sich verlor."

Zu dieser Erzählung bemerkt Baumgartner (G.s Jugend, 21): „So war die Grundlage jeder tieferen wissenschaftlichen Bildung, Logik und Metaphysik, für immer überwunden. Denn G. ist nie mehr darauf zurückgekommen. Er hat für alle systematische Philosophie zeitlebens die tiefste Verachtung bewahrt." Wenn

in diesen Worten der Ausdruck „tiefste Verachtung" wohl zu stark ist, so müssen wir doch zugeben, dass im übrigen B. Recht hat. Man muss G. nicht mit Gewalt zu einem grossen Philosophen stempeln wollen. Der gegen G. gerichtete Tadel trifft heutzutage weit mehr noch als damals zahllose Gebildete und Gelehrte. Letztere gehen zumeist schon als Studenten in ihren Fachstudien auf, ohne sich je um Philosophie mehr zu kümmern, als etwa zu einem notdürftigen Examen darin dringend erforderlich ist. G. hat vor diesen Herren voraus, dass er sich bei der Universalität seiner geistigen Interessen später mit Spinoza und anderen Pilosophen einige Mühe gab.

Die Weiterentwickelung seines Geistes, namentlich auf religiösem Gebiet, liess das Interesse für Philosophie in G. nie ganz erkalten. 1768, im Alter von 19 Jahren, erkrankte er schwer, und die gefürchtete Nähe des Todes lenkte ihn auf religiöse Ideen, über die er sich mit seinem Stubennachbar Limprecht, einem armen Theologen, und mit einem gewissen Langer unterhielt, der an Stelle seines Freundes Behrisch Hofmeister bei dem Grafen Lindenau geworden war. „Die christliche Religion schwankte zwischen ihrem eigenen historisch-positiven und einem reinen Deismus, der, auf Sittlichkeit gegründet, wiederum die Moral begründen sollte. Die Verschiedenheit der Charaktere und Denkweisen zeigte sich hier in unendlichen Abstufungen, besonders da noch ein Hauptunterschied mit einwirkte, indem die Frage entstand, wie viel Anteil die Vernunft, wie viel die Empfindung an solchen Ueberzeugungen haben könne und dürfe. Die lebhaftesten und geistreichsten Männer erwiesen sich in diesem Falle als Schmetterlinge, welche . . . die Puppenhülle wegwerfen, in der sie zu ihrer organischen Vollkommenheit gediehen sind. Andere . . könnte man Blumen vergleichen, die, ob sie sich gleich zur schönsten Blüte entfalten, sich doch von der Wurzel, dem Mutterstamme nicht losreissen, ja vielmehr durch diesen Familienzusammenhang die gewünschte Frucht erst zur Reife bringen. Von dieser letzteren Art war Langer . . . Sein Vortrag fand bei einem jungen Menschen leicht Gehör, der, durch eine verdriessliche Krankheit von irdischen Dingen abgesondert, die Lebhaftigkeit seines Geistes gegen die himmlischen zu wenden höchst erwünscht fand. Bibelfest, wie ich war, kam es auf den Glauben an, das, was ich menschlicher Weise



zeither geschätzt, nunmehr für göttlich zu erklären, welches mir um so leichter fiel, da ich die erste Bekanntschaft mit diesem Buche als einem göttlichen gemacht hatte. Einem Duldenden, zart, ja schwächlich Fühlenden war daher das Evangelium willkommen, und wenn auch Langer ... fest darauf hielt, dass man die Empfindung nicht solle vorherrschen, sich nicht zur Schwärmerei solle verleiten lassen, so hätte ich doch nicht recht gewusst, mich ohne Gefühl und Enthusiasmus mit dem neueu Testament zu beschäftigen.“ (XXI 111 f.)

In demselben Jahre reiste der Dichter an seinem Geburtstage nach seiner Vaterstadt mit, wie er fürchtete, für immer gebrochener Gesundheit und Kraft. Allein sein Zustand besserte sich sehr bald. Er schloss sich nunmehr an Fräulein von Klettenberg, eine Freundin seiner Mutter, an, die durch ihn das Vorbild aller sogen. „schönen Seelen“ wurde, eine fromme Trösterin und Erzieherin im Kreise verwandter und befreundeter Familien. Ihre Religion war Gefühlsglaube, der G. später als „die edelste Täuschung und zarteste Verwechselung des Subjects und Objects“ erschien (Briefwechsel zw. Schiller u. G., I 130), für jetzt jedoch seinen Stimmungen freundlich entgegen kam. Durch sie lernte er andere Herrnhuter kennen, von denen er sich allerdings weniger angezogen fühlte. Arnold’s Kirchen- und Ketzergeschichte wurde damals ein Gegenstand seiner Studien. Sie führte ihn auf das religions-philosophische Gebiet; im Anschluss an sie machte er sich eine „eigene“ Religion, die durchtränkt war von neuplatonischen Principien. XXI 126 – 128: „Was mich an Arnold’s Werk besonders ergötzte, war, dass ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll und gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhafteren Begriff erhielt. Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen. Ich studierte fleissig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe doch am Ende seine eigene Religion, so kam mir nichts natürlicher vor, als dass ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses that ich mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zu Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah. Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit her selbst produciert; da sich aber Pro-

duction nicht ohne Mannigfaltigkeit denken lässt, so musste sie sich notwendig als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohnes anerkennen; diese beiden mussten nun die Art des Hervorbringens fortsetzen und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun, ebenso bestehend, lebendig und ewig als das Ganze war. Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, abermals ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Productionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es wie sie unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war Lucifer, welchem von nun an die ganze Schöpfungskraft übertragen war, und von dem alles übrige Sein ausgehen sollte. Er bewies sogleich seine unendliche Thätigkeit, indem er die sämtlichen Engel erschuf, alle wieder nach seinem Gleichnis, unbedingt, aber in ihm enthalten und durch ihn begrenzt“ u. s. w.

Der Goethebiograph Lewes (G.'s Leben und Werke, übersetzt von Frese, Berlin bei Duncker, 1875, 2. B., 3. Abschn., 106) ist gegen diese Darstellung misstrauisch, ohne dass dazu ein bestimmter Grund vorläge. Gewiss ist in der Universitätszeit des jungen Dichters philos. Welt- und Gottesanschauung noch nicht abgeklärt, weder in Leipzig, noch in Strassburg. Auch mengen sich mit den philosophischen Elementen religiös-christliche Anwandlungen. Obwohl er mit der Kirche gebrochen, nimmt er in Strassburg einen Anlauf zur Umkehr; er steht seinen eigenen Worten gemäss etwas besser „mit unserem Herr-Gott und seinem lieben Sohn“ (vgl. Hirzel, der junge G., 231) und giebt viel auf das Gebet, wie er auch zum Abendmahl geht. Allein dass er schon damals pantheistischen Neigungen huldigte, beweist die Verteidigung Giordano Brunos, den er ebenfalls in Strassburg kennen lernte, gegen die von Bayle geübte Kritik. G. las in dem italienischen Pantheisten: „Das Eine, das Unendliche, das Seiende und das, was in allem ist und durch alles hin ist, ist eines und dasselbe überall. Und so fällt die unendliche Dimension, indem sie nicht Grösse ist, zusammen mit dem Individuum, wie die unendliche Vielheit, indem sie nicht Zahl ist, zusammenfällt mit der Einheit.“ Das macht ihn stutzen; er findet darin etwas bisher ihm Fremdes, Paradoxes, das ihn, er weiss nicht warum,

anzieht. Er will Brunos Ideen nicht beistimmen, hält sie aber „wenigstens für tiefsinnig und vielleicht für einen Urteilsfähigen fruchtbar". (Scholl, Briefe und Aufsätze von G. aus den Jahren 1766—80, herausgegeben 1846.) Viel später (Tag- und Jahreshefte vom Jahre 1811) spricht er (XXVII, 1. Abt., 203) von seiner „reinen, tiefen, angeborenen und ausgeübten Anschauungsweise, die ihn Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen lehrte," d. h. er sieht den Pantheismus als die ihm „angeborene" Anschauungsweise an. Wenn jemand auch diesen Ausdruck zu stark finden sollte, so thut er doch wenigstens dar, dass G. dem Pantheismus frühzeitig zuneigte [1]), wie folgende Stelle der „ephemerides", die er in Strassburg schrieb, evident macht: „Getrennt über Gott und Natur abhandeln ist schwierig und gefährlich, grade als wenn wir über Seele und Leib gesondert denken. Wir erkennen die Seele bloss durch das Mittel des Leibes, Gott nur durch die Erkenntnis der Natur; daher scheint es mir verkehrt, diejenigen der Verkehrtheit zu zeihen, die durch ein philosophisches Raisonnement Gott mit der Welt verknüpfen. Denn alles, was ist, muss notwendig zum Wesen Gottes gehören, weil Gott das einzig Wirkliche ist und alles umfasst.[2]) Auch die hl. Schrift ist dieser Ansicht nicht entgegen, obwohl wir ihre Aussprüche nach seinem eigenen Urteil zu drehen einem jeden gern gestatten. Das ganze Altertum war derselben Ansicht, und auf die Uebereinstimmung gebe ich viel. Denn das Urteil so grosser Männer ist mir ein Zeugnis, dass das Emanationssystem (systema emanativum) durchaus vernunftgemäss ist, wenngleich ich zu keiner Schule schwören möchte und sehr bedauere, dass, da aus derselben Quelle die schlimmsten Irrtümer (deterrimi errores) fliessen, im Spinozismus dieser so reinen Lehre ein böser Bruder erwachsen ist." Wie verworren G. damals über den Pantheismus im allgemeinen und speciell den

[1]) Wir bemerken hierbei, dass leicht mit Rücksicht auf angeblich Angeborenes subjective Täuschungen möglich sind. Wie gern findet der Mensch ihm liebgewordene Ansichten in der zartesten Kindheit wieder! Uebrigens herrschte damals und teilweise noch jetzt unter Gebildeten und Gelehrten über das Wesen des Pantheismus viel Unklarheit. Der sicher seiner Gesinnung nach christliche Lavater träumte sich in eine physische Verwandtschaft mit Gott hinein, die mit der christl. Grundauffassung von der Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt nicht vereinbar ist.

[2]) Dieser Satz ist keiner theistischen Umdeutung fähig!

des Spinoza dachte, ist aus dieser Aeusserung vollständig klar.

Die Emanationslehre ist ihm eine reine, und doch erwachsen aus ihr „die schlimmsten Irrtümer". Hätte hier nicht der junge Philosoph sich sagen müssen: entweder ist die Emanationslehre wegen ihrer schlimmen Consequenzen zu verwerfen, oder diese Consequenzen aus ihr sind nur scheinbare, keineswegs aber wirkliche? Wie konnte er ferner die Lehre der Bibel von einem ausserweltlichen, persönlichen Gott verkennen?

Noch auf andere Denker als die erwähnten wurde G. in Strassburg aufmerksam. „Auf philosophische Weise erleuchtet und gefördert zu werden," heisst es in W. u. D. (XXII 42 f.), „hatten wir keinen Trieb noch Hang; über religiöse Gegenstände glaubten wir uns selbst aufgeklärt zu haben, und so war der heftige Streit französischer Philosophen mit dem Pfaffentum uns ziemlich gleichgültig. Verbotene Bücher übten keine Wirkung auf uns. Ich gedenke statt aller des système de la nature ... Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte; es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, dass wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, dass wir davor nicht wie vor einem Gespenste schauderten .... Wie hohl und leer ward uns in dieser tiefsten atheistischen Halbnacht zu Mute, in welcher die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel mit allen seinen Sternen verschwand! Eine Materie sollte sein von Ewigkeit her und von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegung rechts und links nach allen Seiten ohne weiteres die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Dies alles wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wirklich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unsern Augen aufgebaut hätte. Aber er mochte von der Natur so wenig wissen als wir; denn indem er einige allgemeine Begriffe hineingepfählt, verlässt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur oder als höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch recht viel gewonnen zu haben. Wenn uns jedoch dieses Buch einigen Schaden gebracht hat, so war es der, dass wir aller Philosophie, besonders aber der Metaphysik herzlich gram wurden und blieben, dagegen aufs lebendige Wissen, Erfahren, Thun und

Dichten uns nur desto lebhafter und leidenschaftlicher hinwarfen." (Mit dem letzten Satze meint G. offenbar die Philosophie als System und hat die Ansicht im Hintergrunde, dass Metaphysik unmöglich sei. Eine philosophische Grundanschauung überhaupt zu haben, hält er nicht für verwerflich; er selber ist ja naturalistischer Pantheist, nur dass er auf kein bestimmtes System schwört).

Eine wesentliche Correctur finden diese Bemerkungen über Holbach's système de la nat. in den Gesprächen mit Eckermann (II 115), wo G. am 3. Januar 1830 sich so vernehmen lässt: „Sie haben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine grossen Zeitgenossen in meiner Jugend hatten, und wie sie die ganze sittliche Welt beherrschten. Es geht aus meiner Biographie nicht deutlich hervor, was diese Männer für einen Einfluss auf meine Jugend gehabt, und was es mich gekostet, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füsse in ein wahres Verhältniss zur Natur zu stellen." G. bekennt hiermit selbst, dass die Mitteilungen in seiner Biographie über den Einfluss der französischen Philosophen ungenügend sind. Immerhin konnte er das système de la nat. als cimmerisch und totenhaft ansehen, konnte den flach rationalistischen Deismus eines Voltaire als seiner poetischen Natur nicht congenial abweisen; gewiss jedoch werden ihn Voltaire und verschiedene seiner Zeitgenossen durch Glanz der Darstellung und Esprit mächtig gefesselt haben, wie denn namentlich Rousseau nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf ihn geblieben ist.

G. huldigte anfänglich dem Rousseau'schen Naturkultus. Schon Danzel hat in seinem Buche über G.s Spinozismus nicht undeutlich darauf hingewiesen und neuerdings E. Schmidt die Einwirkung Rousseaus auf G., speciell mit Rücksicht auf den Werther, dargethan. Der Strassburger Münster veranlasst den Dichter zu folgender Betrachtung: „Der Genius will auf keinen fremden Flügeln, und wären's die Flügel der Morgenröte, emporgehoben und fortgerückt werden. Seine eigenen Kräfte sind's, die sich im Kindertraum entfalten, im Jünglingsleben bearbeiten, bis er stark und behend wie der Löwe des Gebirges auseilt auf Raub. Drum erzieht sie meist die Natur, weil ihr Pädagogen ihm den mannigfaltigen Schauplatz erkünsteln

könnt, stets im gegenwärtigen Mass seiner Kräfte zu handeln und zu geniessen.“ (XXVIII 346 f.)[1]).

Nach dem Gesagten wird man sich nicht wundern, wenn am Ende der Jugendperiode G.s Ansichten über das Christentum so zu sagen eine Art Mittelding zwischen Rationalismus und Orthodoxie darstellen. Zwar will er von Rationalismus nichts wissen (vgl. den Brief des Pastors zu * an den neuen Pastor zu *, aus dem Französischen, und die Beantwortung zweier wichtiger biblischer Fragen (XXVII, 2. Abt., 87 ff.); er glaubt an Gott, Christus, die Rechtfertigung durch den Glauben, den Himmel im Jenseits und die Begnadigung aller Verdammten. Für den Grund seiner Seligkeit hält er den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so viel 100 Jahren unter dem Namen Jesus Christus eine kleine Zeit als Mensch herumzog. Jedoch die Gottheit Christi leugnet er nicht undeutlich. „Da Gott Mensch geworden ist, so muss man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen.“ Die Vernunftphilosophen, die Gott absetzen, taugen nichts; sie sind intolerant und erregen Händel. Es braucht nichts bewiesen zu werden, auch die Göttlichkeit der Bibel nicht.[2])

---

[1]) G. kam übrigens sehr bald zu anderen Ansichten. In der revue des deux mondes von 1857, 2 période, 23e année, vol. IX 152 bemerkt Blaye de Bury, der Dichter sei bald zurückgekommen zu einer „sainte recrudescence de fureur esthétique. La recherche des lois générales, d'imprescriptibles règles à s'imposer dans l'art, formait son unique spéculation. Oubliant ce qu'il avait écrit lui-même sur l'unitulité des principes et des maximes, il se consumait à creuser des laborieuses théories et s'épuisait à les discuter avec son entourage“. Es ist hier nicht der Ort, G.s ästhetische Leistungen im einzelnen zu würdigen; es handelt sich lediglich um seinen philosophischen Entwickelungsgang im allgemeinen. Nach Linke a. a. S. 6 zweigt sich im Sinne G.s „die Aesthetik von der Ethik ab, welch' letztere wieder hervorgeht aus der Physiologie und Psychologie.“

[2]) G. hatte schon damals die Meinung, bei allem Ueberlieferten, besonders bei dem schriftlich Ueberlieferten, komme es auf den Grund, das Innere, die Richtung des Werkes an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, das Unantastbare, Unverwüstliche. So habe jedes geistige Werk in Sprache, Dialect, Stil seinen Körper; dieser sei dem Verderbnis ausgesetzt, wie denn überhaupt keine Ueberlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie rein gegeben würde, jederzeit vollkommen verständlich sein könnte. Das Innere einer Schrift zu erfassen sei eines jeden Sache und dabei vor allem zu erwägen, wie sie sich zu unserem Interesse verhalte und inwiefern dadurch unsere Lebenskraft befruchtet werde; alles Aeussere habe man der Kritik zu überlassen, die den eigentlichen Grund, an dem wir festhalten, uns nicht rauben

Jeder, der guten Willens ist, wird sie inne. Genug, wenn ich im Jenseits Türken und Juden ans Herz drücken kann. Wir sind alle Menschen und das grösste Elend ist die Uneinigkeit der Christen. Bekenntnisse sind nur äusserliche Formeln. Fort mit Streit und Ausschliesslichkeit! Allgemeine Brüderlichkeit und Liebe! „Jeder hat im Grunde seine eigene Religion." Ganz richtig findet Baumgartner hier bei G. dieselben Ideen, die Lessing in den religionsphilosophischen Fragmenten seiner Jugend vertritt. „Was ihn", sagt er (G.s Jugend, 92), „von Lessing vorzüglich unterscheidet, ist, dass er nicht verstandesmässig, sondern rein nach Empfindung vorgeht und sich wieder an Empfindung wendet."

Bemerkenswert ist das Urteil, welches Kestner, den G. 1772 in Wetzlar kennen lernte, über denselben fällt: „In principiis ist er noch nicht fest und strebt noch erst nach einem gewissen System . . Er äussert sich über gewisse Hauptmaterien gegen wenige, stört andere nicht gern in ihren Vorstellungen. Er hasst zwar den Scepticismus, strebt nach Wahrheit und nach Determinierung über gewisse Hauptmaterien, glaubt auch schon, über die wichtigsten determiniert zu sein; so viel ich aber gemerkt, ist er es noch nicht. Er geht nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch selten. Denn, sagt er, ich bin dazu nicht genug Lügner. . . Vor der christlichen Religion hat er Hochachtung, nicht aber in der Gestalt, wie sie unsere Theologen vorstellen. Er glaubt an ein künftiges Leben[1]), einen besseren Zustand. Er strebt nach Wahrheit, hält jedoch mehr vom Gefühl derselben, als von ihrer Demonstration." (Kestner, G. und Werther, Stuttgart bei Cotta, 1854, 35 ff.)

Wir würden den jungen G. wie den späteren missverstehen, namentlich auch mit Rücksicht auf seine philosophische Ent-

---

könne. „Diese aus Glauben und Schauen entsprungene Ueberzeugung, welche in allen Fällen, die wir als die wichtigsten erkennen, anwendbar und stärkend ist, liegt zum Grunde meinem sittlichen sowohl wie litterarischen Lebensbau." (Dicht. und W., XXII 60 f.)

[1]) In einem Gespräch G.s mit Kestner und dessen Frau am 10. Sept. 1772 gaben sich die drei ein Versprechen, wonach der von ihnen zuerst Sterbende, wenn möglich, den beiden andern Nachricht aus dem Jenseits bringen sollte. (Kestner a. a. O. 44 ff.)

wickelung, wenn wir ausser Acht liessen, was H. Grimm in seinen Goethevorlesungen I 233 f. sagt: „In der Betrachtung des ganzen G.schen Lebens sehen wir zwei grosse Thatsachen walten, die ich Grundlebensfacta nennen will. Die erste: So viel wir wissen, hat G. niemals etwas erlebt, das ihn vollständig hingenommen hätte. — Die zweite: G. nennt keinen lebenden Mann und kein gleichzeitiges Buch, welches vollständig seiner Natur entsprochen hätte.“ So hat ihm auch keine Philosophie vollständig entsprochen und ihn vollständig hingenommen, so dass er sie systematisch verarbeitet hätte; er liess alles nur mit einer gewissen Notwendigkeit auf sich wirken und nahm das mit seiner Individualität Vereinbare auf, während er das übrige fallen liess. „Für Philosophie im eigentlichen Sinne“, heisst es in dem Aufsatz: „Einwirkung der neueren Philosophie“ (XXXIV 93), „hatte ich kein Organ; nur die fortdauernde Gegenwirkung, womit ich der eindringenden Welt zu widerstehen und sie mir anzueignen genötigt war, musste mich auf eine Methode führen, durch die ich die Meinungen der Philosophen eben auch, als wären es Gegenstände, zu fassen und mich daran auszubilden suchte. Bruckers Geschichte der Philosophie liebte ich in meiner Jugend fleissig zu lesen; es ging mir aber dabei wie einem, der sein ganzes Leben den Sternhimmel über seinem Haupte sich drehen sieht, manches auffallende Sternbild unterscheidet, ohne etwas von der Astronomie zu verstehen, den grossen Bären kennt, aber nicht den Polarstern.“ Ebenso bei Eckermann, Gespräche mit G., II 55: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige.“ Ein anderer Ausspruch lautet in gleichem Sinne:

„Mein Kind, ich hab' es klug gemacht,
Ich hab' nie über das Denken gedacht.“

Indessen wie G.s Interesse gemäss der Universalität seiner Persönlichkeit von allen Gebieten geistiger Thätigkeit in Anspruch genommen wurde, so auch von der Philosophie. Am meisten von allen Philosophen wirkte auf ihn Spinoza.

Diesen lernte G. im Jahre 1774 kennen, zunächst, um den Ausdruck seiner Selbstbiographie zu gebrauchen, „nur wie auf einen Ruck“. In der neun- bis zehnjährigen Zwischenzeit nach der ersten Lectüre nennt er nach der Versicherung Suphans,

dessen trefflichen Forschungen über das Verhältnis zwischen dem grossen Poeten und dem nicht minder grossen Denker wir hier folgen, „den Spinoza nicht ein einziges Mal“. (Suphan, G. und Spinoza, 1783—86, Separatabdruck aus der Festschrift des Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums vom Jahre 1882, S. 34.) Diese zunächst nur flüchtige Kenntnisnahme, die allerdings auf G.s Leben einen sehr nachhaltigen Einfluss übte, erwähnen wir hier nur der Vollständigkeit halber, da wir im 2. Teil dieser Schrift die Beziehungen zwischen G. und Sp. im Zusammenhang zur Sprache bringen werden.

Bis zum Jahre 1784 tritt kein wesentlich neues Moment in der philosophischen Entwickelung G.s ein; seine Ansichten gewinnen nur noch etwas an Klarheit und Bestimmtheit, namentlich was ihr Verhältnis zum Christentum angeht. Das letztere dürfen wir, wie wir es auch im Vorhergehenden berührt haben, ebenso weiterhin nicht ausser Acht lassen, weil des Dichters Stellung zur Philosophie im allgemeinen auch seine religionsphilosophischen Ansichten sehr beeinflusst und sein Verhältnis zum Christentum bedingt. Vor allem erhebt sich hier die inhaltsschwere Frage: Was ist Christentum? Ueberaus viel ist über G. als Christen oder Nichtchristen hin- und hergeredet worden, ohne dass die meisten Beurteiler hinlänglich klar gemacht hätten, nach welcher Ansicht über das Christentum sie G. schätzen. Darum bemerke ich hier kurz, dass ich unter Christentum diejenige Religion verstehe, deren metaphysische Voraussetzung die Wesensverschiedenheit von Gott und Welt wie in der Welt die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur ist, so dass Gott die Welt geschaffen, d. h. sie weder aus seinem eigenen, noch aus einem neben ihm bestehenden Wesen hervorgebracht hat; ausserdem sehe ich als positives Charakteristikum der christlichen Lehre das Dogma von der Gottheit Christi an. Um ein blosses sogen. Moralchristentum mit Anerkennung des Gesetzes der Liebe handelt es sich dabei nicht; eben so wenig um die Gesinnung des zu Beurteilenden, welche die beste und vermeintlich christlichste sein kann, ohne dass er in Wahrheit Christ ist.

Mit Rücksicht hierauf ist schon aus dem Vorhergehenden klar, dass G. anfangs der 70ger Jahre des vorigen Jahrhunderts nicht mehr den christlichen Standpunkt vertrat; bis 1784 entwickelt sich sein Gegensatz zur christl. Lehre zur vollsten Ent-

schiedenheit, worauf allmählich eine freundlichere Anschauung eintritt, ohne dass jedoch der Dichter trotz des von Jena aus erteilten Ehrendoctorates der Theologie wieder Christ wurde. Dabei versteht es sich bei seiner äusserst weitherzigen Gesinnung so zu sagen von selbst, dass er tolerant ist im echt rationalistischen Sinne, im Sinne Friedrichs des Grossen. Die Stellung G.s zum Christentum in der Zeit der 70ger Jahre bis 1784 tritt namentlich hervor in seinem Verkehr mit Lavater[1]), aber auch in einzelnen seiner Werke.

Die Bekanntschaft mit Lavater begann zunächst brieflich kurze Zeit nach einer Recension G.s über dessen „Aussichten in die Ewigkeit" in den Frankf. gelehrten Anzeigen 1772. Im Juni 1774 begrüssten sich beide persönlich in Frankfurt und unternahmen dann mit Basedow eine Rheinreise, auf der das Scherzgedicht entstand, worin sich G. als „Weltkind" zwischen den beiden Propheten (Lavater und Basedow) charakterisiert. Dieses „Weltkind" wird vollständig offenbar in seinem Briefwechsel mit dem „Propheten" Lavater. (Briefe von G. an Lav., herausgegeben von Hirzel, Leipzig bei Weidmann 1833). 1779 kam G. auf seiner zweiten Schweizerreise nochmals mit Lavater zusammen in dessen Wohnort Zürich. Die beiden Freunde sind damals in ihren Anschauungen so verschieden, dass G. vor dem Wiedersehen von Genf aus Lav. auffordert, von religösen Gesprächen abzusehen. „Eins werden wir doch wohl thun," schreibt er a. a. O. 35, „dass wir einander unsere Partikularreligionen ungehudelt lassen." Hierauf ergeht sich G. über den damals erschienenen Commentar Lavaters zur Offenbarung Johannis und äussert sich darüber, wie folgt: „Ich kann das Göttliche nirgends und das Poetische nur hie und da finden. Das Ganze ist mir fatal; mir ist's, als röch ich überall einen Menschen durch, der gar keinen Geruch von dem gehabt hat, der da ist A und O. Siehst Du, wenn mir Deine Vorerinnerung gerade das Gegenteil besagt, da werden wir wohl thun, wenn wir irgend ein sittsam Wort zusammen sprechen. Ich bin ein sehr irdischer Mensch. Mir ist das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, vom verlornen Sohn, vom Sämann, von der Perle, vom Groschen

[1]) G.s Bekämpfung der flachrationalist. Richtung eines Bahrdt übergehen wir als minder wichtig.

göttlicher (wenn ja was Göttliches da sein soll) als die 7 Botschafter, Leuchter, Hörner, Siegel, Sterne und Wehe. Ich denke auch aus der Wahrheit zu sein, aber aus der Wahrheit der 5 Sinne, und Gott habe Geduld mit mir wie bisher."

Später (nach der zweiten Schweizerreise) erklärt er dem „Pilatus" gegenüber, in welcher Schrift Lav. — allerdings in äusserst schwärmerischer und ungeniessbarer Form — alle Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit auf Christum bezog: „Da ich zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein decidierter Nichtchrist bin, so haben mir Dein Pilatus u. s. w. widrige Eindrücke gemacht." [1]) In einem späteren Briefe (a. a. O. 152) bedankt er sich, dass sein Freund ihm „noch einmal den inneren Zusammenhang seiner Religion vorlegen wollte. Wir werden ja uns wohl bald einmal über diesen Punkt kennen und in Ruhe lassen. Grossen Dank verdient die Natur, dass sie in die Existenz eines jeden lebenden Wesens auch so viel Heilungskraft gelegt hat, dass es sich, wenn es an dem einen oder andern Ende zerrissen wird, selbst wieder zusammenflicken kann; und was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfache Aeusserungen dieser Heilungskraft? Mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an, Deines nicht bei mir; in unseres Vaters Apotheke sind viele Recepte." In demselben Sinne schreibt er 1781 an Lav.: „Ich gönne Dir dieses Glück, in einem Individuum alles zu geniessen, und bei der Unmöglichkeit, dass Dir ein Individuum genug sein kann, ist es herrlich, dass aus alten Zeiten uns ein Bild übrig blieb, in das Du Dein alles übertragen und in ihm Dich bespiegeln, Dich selbst anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, dass Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschliesslich

---

[1]) Ueber den Sinn dieser Aeusserung vom „decidierten Nichtchristen" darf man sich nicht durch einen weit späteren Ausspruch des Dichters täuschen lassen. In den Unterhaltungen mit dem Kanzler v. Müller, herausgegeben von Burckhardt, sagt G. 138: „Wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet." Der Dichter meint hier offenbar den Christen in einem gewissen ethischen, nicht im theoretischen Sinn, im Hinblick auf den er Lavater bekämpft der die Gottheit Christi festhielt.

damit zu schmücken. Dies ist, was uns notwendig verdriessen und unleidlich scheinen muss, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten. Du nennst das Evangelium die göttliche Wahrheit; mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, dass das Wasser brennt und das Feuer löscht und ein Weib ohne Mann gebiert und ein Toter aufersteht; vielmehr halte ich dies für Lästerungen gegen den grossen Gott und seine Offenbarungen in der Natur. In diesem meinem Glauben ist es mir eben so heftig Ernst, als Dir in dem Deinen, und wenn ich öffentlich zu reden hätte, so würde ich für die nach meiner Ueberzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen wie Du für das Einreich Christi.“ (Anderswo braucht G. den Ausdruck: „Das Märchen von Christus.“ Herders Nachlass, I 94).

„Mit diesem kühnen Wort“, sagt Filtsch in dem Aufsatz: G.s Stellung zum Christentum a. a. O. 29 f., „verlässt G., den Gottmenschen Christus als solchen aufgebend, den Boden des dogmatisch- christlichen Kirchenglaubens und betritt den der blossen Naturreligion, um fortan Gott in der Natur und die Natur in Gott zu sehen.“ Wir kommen hiermit auf den ebenfalls in der ersten Periode von G.s Leben sich herausbildenden Naturalismus des Dichters.

b.) Goethes Naturalismus.

Wir haben bereits die Bedeutung Voltaires und seiner grossen französischen Zeitgenossen für die philosophische Entwickelung G.s angedeutet und eine Aeusserung des Letzteren angeführt, wonach aus seiner Selbstbiographie ihr Einfluss auf ihn nicht deutlich hervorgeht und der Dichter bekennt, welche Mühe es ihm gekostet, sich „gegen sie zu wehren und sich auf eigene Füsse in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen.“ Es leuchtet hiernach ein, dass sich G. bewusst war, er sei anfänglich in seiner Naturansicht von Voltaire und den Encyclopädisten abhängig gewesen, später indess ihnen selbständig gegenübergetreten. Meines Erachtens haben zu dieser Selb-

ständigkeit ausser der Beschäftigung mit Spinoza, wovon weiter unten, vor allem G.s eigene Naturstudien beigetragen. Der Meinung, die Baumgartner (G.s Lehr- und Wanderjahre, 256) aufstellt: „In unbedingtem Köhlerglauben folgte er seinen würdigen Vorläufern Rousseau, Voltaire, Diderot und Spinoza, von denen die ersteren seinen Geist und seine Thätigkeit weit mehr beeinflussten, als der jüdische Pantheist", kann ich nicht beipflichten. G.s eigenes Zeugnis betreffs des Spinoza spricht dagegen. Die Behauptung Baumgartners ist nur anwendbar auf die Zeit vor 1784 und auch da nur zum Teil. (Baumgartner weist in „G.s Jugend" den Einfluss von Voltaires Pandora auf G.s Prometheus nach.) Denn G. emancipierte sich allmählich von der Einwirkung seiner Vorbilder immer mehr durch seine Naturstudien, die ihn zu eigenen Anschauungen führten. „G. den Pantheisten", sagt Heine (die romant. Schule, Hamburg 1836, S. 83), „musste die Naturgeschichte als ein Hauptstudium beschäftigen."

Es kann durchaus nicht meine Absicht sein, etwa die vielfach neuerdings ventilierte Frage über die Verdienste G.s um die Naturforschung zu erörtern, wozu mir die fachwissenschaftlichen Kenntnisse abgehen. Es genüge, in dieser Beziehung auf die Urteile von Virchow, Helmholtz und Tyndall zu verweisen. Virchow rühmt unsern Dichter (G. als Naturforscher, 1861) als den „selbständigen Mitbegründer jener Methode, welche man die genetische genannt hat, einer Methode, welche in ihrer Anwendung auf die Entwickelungsgeschichte schon vor ihm durch Caspar Fr. Wolf geübt worden war, welche jedoch durch G. eine ungeahnte Ausdehnung und eine allgemeine Anerkennung erlangt hat und welche durch ihn sogar auf die Deutung pathologischer Dinge angewendet wurde." Helmholtz (über G.s naturwissenschaftliche Arbeiten, in den populär-wissenschaftl. Vorträgen, 1. Heft von 1876) lobt G.s „besonderes Talent für die Auffassung der thatsächlichen Wirklichkeit" und vindiciert ihm S. 38 „den grossen Ruhm, die leitenden Ideen zuerst vorausgeschaut zu haben, zu denen der eingeschlagene Entwickelungsgang der organischen Naturwissenschaften hindrängte und durch welche deren gegenwärtige Gestalt bestimmt wird." Der Physiker Tyndall endlich erkennt G. in einer auf einer Naturforscherversammlung gehaltenen Rede „Schärfe der Beobachtung,

bedeutende Anlagen für naturgeschichtliche Classifikation und Anordnung, überhaupt ein ungewöhnliches Talent für Naturgeschichte“ zu.

In vorliegender Schrift beschäftigt uns G. als Naturphilosoph.

Vor 1784 sind die desfallsigen Anschauungen des Dichters nicht sowohl durch seine naturwissenschaftlichen Studien bestimmt, als vielmehr durch die Berührung mit den Koryphäen der französischen Litteratur und die eigene der Naturbetrachtung zugeneigte poetische Intuition. Dass er dabei den krassen Materialismus des système de la nature perhorrescierte, haben wir bereits hervorgehoben, ebenso den Einfluss des Neuplatonismus. Das Facit seiner naturphilosophischen Ansichten bis 1784 ist ein Doppeltes und schliesst in sich: 1.) die Uebereinstimmung mit der damals so vielfach (auch von Schiller und A. v. Humboldt) proclamierten Rückkehr zur Natur, 2.) die Identificierung der Natur mit Gott. „Es hat“, sagt Bratranek (G.s naturwissenschaftliche Bedeutung, LXXXIX), „keiner wie er, indem er mit den scharf vernommenen Konsonanten der Natur die kräftigsten Vokale der Menschenbrust vereinigte, den Ruf des 18. Jahrhunderts in so vollem Klang austönen lassen: retournons à la nature!“ Ebenso stark betont der Dichter gegen das Ende der 1. Periode seiner Entwickelung die von ihm behauptete Identität der Natur mit Gott. Von höchstem Interesse ist ein darüber handelnder Aufsatz des Tiefurter Journals von 1782, Stück 32, ein Prosahymnus, den er andachtsvoll an die Natur wie an ein persönliches Wesen richtet, von einer Kraft der Sprache, der Baumgartner (G.s Lehr- und Wanderjahre, 262) „berückenden Zauber“ nachrühmt. Der Grundgedanke desselben ist in dem Satze enthalten: „Sie ist alles.“ Nachstehend geben wir die wichtigsten Stellen.

„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen. Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist, war noch nie; was war, kommt nicht wieder; alles ist neu und doch immer das Alte.

Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir

wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich.

Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Sie ist die einzige Künstlerin. Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff, und doch macht alles eins aus.

Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff. Ihr Tritt ist gemessen, ihre Ausnahmen selten, ihre Gesetze unwandelbar.

Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eigenen allumfassenden Sinn vorbehalten, den ihr niemand abmerken kann.

Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.

Auch das Unnatürlichste ist Natur.

Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu geniessen.

Ihre Kinder sind ohne Zahl. Keinem ist sie überall karg; aber sie hat Lieblinge, an die sie viel verschwendet und denen sie viel aufopfert.

Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen, die Bahn kennt sie.

Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.

Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein und spornt ihn ewig zum Lichte.

Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt.

Sie hat keine Sprache noch Rede; aber sie schafft Zungen und Herzen, durch die sie fühlt und spricht.

Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe.

Sie hat alles isoliert, um alles zusammenzuziehen. Durch

ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos.

Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. Sie ist gütig. Ich preise sie mit allen ihren Werken. Sie ist weise und still. Man reisst ihr keine Erklärung vom Leibe, trutzt ihr kein Geschenk ab, das sie nicht freiwillig giebt. Sie ist listig, aber zu gutem Ziele.

Sie ist ganz und doch immer unvollendet.

Jedem erscheint sie in seiner eigenen Gestalt.

Sie hat mich hineingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst."

Die Quintessenz dieser Erörterung lässt sich in 2 Sätzen wiedergeben: 1.) Die Natur ist unpersönlich; 2.) ihr Lebensprozess stellt sich dar in dem Weltall. Sie ist zwar gütig, weise und listig, sie ist die einzige Künstlerin, sie kennt unsere Bahn; aber wie sollte es möglich sein, diese Ausdrücke mit Wahrung der Consequenz in ihrem Wortsinne anzuwenden, wenn sie sich auseinandergesetzt hat, wenn sie alles ist, wenn die Menschen alle in ihr und sie in ihnen ist, wenn sie ganz ist und dennoch stets unvollendet, wenn sie sich ewig verwandelt?[1]) In diesem ewigen Wandel lebt sie sich dar, die Welt ist ihr Lebensprozess. Sie schafft diese Welt, aber nicht im Sinne der christlichen Weltauffassung, wonach Gott und Welt wesensverschieden von einander sind und Gott die Welt weder aus seiner eigenen Wesenheit entlassen noch aus einem etwa neben und ausser ihm von Ewigkeit her existierenden Wesen hervorgebracht hätte — nein, dieses Schaffen ist ein Herausspritzen aus dem Nichts, d. h. aus dem göttlichen Wesen in seiner Unbestimmtheit, die nach G. freilich als eine von Ewigkeit her aufgehobene zu denken ist, oder weniger bildlich gesprochen ein Auseinandersetzen

---

[1]) Die G.sche „Natur" erinnert unwillkürlich an das Unbewusste des Hrn. v. Hartmann, welches ebenfalls unpersönlich ist, während ihr zugleich Eigenschaften beigelegt werden, die nur auf ein persönliches Wesen passen.

ihrer selbst. Dieser Gedanke von der Selbstauseinandersetzung der Natur in der Stufenfolge des Lebendigen zum Zwecke des Selbstgenusses in Empfindung, Anschauung und begreifender Vernunft unterscheidet den G.schen Pantheismus von dem anderer Denker (vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin bei Reimer, 1870), und damit hat G. den Standpunkt des Pantheismus schon betreten vor genauerer Kenntnisnahme des Spinoza. Allerdings repräsentiert dieser Standpunkt, wie unser philosophischer Dichter 4 Jahre vor seinem Tode erklärt, erst den „Komparativ“ seiner Weltanschauung. „Man sieht die Neigung zu einer Art von Pantheismus, indem den Welterscheinungen ein unerforschliches, unbedingtes, humoristisches, sich selbst widersprechendes Wesen zum Grunde gedacht ist. Ich möchte die Stufe damaliger Einsicht einen Komparativ nennen, der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äussern gedrängt ist.“ G. fasst, wie Suphan (a. a. O. 14) zu dieser Stelle bemerkt, die Zeit seiner Spinozastudien von 1784—86 als eine „Stufe der Vorbereitung, des Durchgangs, auf welcher pantheistische und theistische Vorstellungen noch durchschlungen und in einander verwoben sind, jene aber allmählich zur Herrschaft gelangen.“

Aus diesen Anschauungen erklärt sich in Verbindung mit der Einwirkung Voltaires, Rousseaus und der Encyclopädisten die dichterische Entwickelung G.s in den 70er Jahren. Neben den Aeusserungen der Naturfrömmigkeit treten Aussprüche anderer Art auf, in denen sich der junge Dichter als „Titane“ den Göttern entgegenwirft, sie als neidische, feindliche Gewalten verdammt und ihnen zum Trotz leben, dichten und glücklich sein will. Es scheint mir eine ansprechende Vermutung Baumgartners, wenn er diese Aeusserungen auf französische Grundlage zurückführt. Die griechische Titanensage lässt die Götter gegen den Aufstand der Erdgeborenen siegen; in Voltaires Pandora dagegen ist Zeus ein neidischer Tyrann, Prometheus ein verkannter Künstler und Aufklärer, der über die finstere Macht der Götter siegt. In demselben Sinne bearbeitete G. 1773 u. 1774 die Prometheussage[1]), begann er die Faustsage und

[1]) Es ist übrigens sehr gut möglich, dass G. bei damals gleicher Grundlage der Gesinnung mit Voltaire auch ohne directe Beeinflussung durch diesen

in einem Fragment die vom „ewigen Juden“ zu behandeln. Der Dichter Fr. v. Stolberg nannte in einem Briefe an Klopstock vom 8. Juni 1776 G. einen „Titanenkopf gegen seinen Gott“. Der Monolog des Prometheus war es, welchen G. Jakobi zu Anfang des Jahres 1775 übergab und den der letztere Lessing 1780 im Manuscript lesen liess; es war dasselbe Gedicht, an welches sich der berühmte Jakobi-Mendelssohnsche Spinozastreit knüpfte, der G. Anlass zu genauerer Beschäftigung mit Spinoza gab. In dem 15. Buch von Wahrht. u. D. gesteht G., dass er in dem Prometheus sich selbst dargestellt. Das gemeine Menschenschicksal, so ist der Gedankengang, liegt auf denjenigen am schwersten, deren Geisteskräfte sich früher und breiter entwickeln. Immer wird der Mensch auf sich zurückgewiesen; die Gottheit scheint die Ehrfurcht und Liebe des Menschen nicht immer, wenigstens nicht im dringenden Augenblick zu erwidern. G. hatte jung „genug erfahren, dass in den hilfsbedürftigsten Momenten uns zugerufen wird: „Arzt, hilf Dir selber!“ und oft hatte er „schmerzlich ausrufen müssen: Ich trete die Kelter allein!“ Die schönste Grundlage seiner Selbständigkeit fand er in seinem productiven Talent, das ihn nie im Stiche liess; er erkannte diese Naturgabe als eine ihm eigentümliche und gründete gern darauf sein ganzes Dasein. Diese Vorstellung von sich verkörperte er in dem Prometheus, „der, abgesondert von den Göttern, von seiner Werkstätte aus eine Welt bevölkerte“. „Ich fühlte recht gut“, fügt er wörtlich hinzu, „dass sich etwas Bedeutendes nur producieren lasse, wenn man sich isoliere. Meine Sachen, die so viel Beifall gefunden hatten, waren Kinder der Einsamkeit, und seitdem ich zu der Welt in einem breiteren Verhältnisse stand, fehlte es nicht an Kraft und Lust der Erfindung; aber die Ausführung stockte, weil ich weder in Prosa noch in Versen einen Stil hatte und bei jeder neuen Arbeit immer wieder von vorne tasten und versuchen musste.

---

die Prometheussage in gleichem Sinne bearbeitete. Der Dichter selbst erzählt von einem Einfluss, den Voltaire bei dieser Gelegenheit geübt hätte, nichts. Strehlke giebt in einer „Vorbemerkung“ zum Prometheus (VIII 280) zu verstehen, dass sich „die pantheistische Weltanschauung, die der Dichter durch Spinoza gewann, in Prometheus deutlich wiederspiegle“. Diese Behauptung hat nur eine bedingte Geltung, da G. seiner eigenen Aeusserung zufolge den Sp. 1774 „nur wie auf den Raub“ kennen lernte.

Indem ich nun hierbei die Hilfe der Menschen abzulehnen, ja auszuschliessen hatte, so sonderte ich mich nach prometheischer Weise auch von den Göttern ab, um so natürlicher, als bei meinem Charakter und meiner Denkweise Eine Gesinnung jederzeit die übrigen verschlang und abstiess. Die Fabel des Prometheus ward in mir lebendig. Das alte Titanengewand schnitt ich mir nach meinem Wuchse zu und fing, ohne weiter nachgedacht zu haben, ein Stück zu schreiben an, worin das Missverhältnis dargestellt ist, in welches Prometheus zu Zeus und zu den neuen Göttern gerät, indem er auf eigene Hand Menschen bildet.. Zu dieser seltsamen Komposition gehört als Monolog jenes Gedicht, das in der deutschen Litteratur bedeutend geworden, weil dadurch veranlasst Lessing über wichtige Punkte des Denkens und Empfindens sich gegen Jakobi erklärte. Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte, Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewusst, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten."

Fürwahr, eine psychologisch höchst merkwürdige Ausführung des Dichters! Gewiss bezieht er in dieser Erklärung, was er von dem Angewiesensein auf sich sagt, zunächst vorzugsweise auf seine dichterische Production. Er schliesst jedoch andere Verhältnisse dabei nicht aus; im Gegenteil schliesst er sie mit ein, insofern er ausdrücklich behauptet, dass in den hilfsbedürftigsten Momenten das Angewiesensein auf sich selber ihm in Erinnerung gebracht worden. Das führt natürlich zu einer Prometheusstimmung, in der ein kräftiger Geist wie G. sich lediglich auf seine eigene Macht gestellt fühlt und in absoluter Autonomie auf sie pocht. In diesem Sinne stimmte Lessing dem Dichter bei, erkannte den allgemeinen Gesichtspunkt G.s als den seinigen an und proklamierte als diesen den pantheistisch-spinozistischen. Doch ist anderseits die Gegenströmung bei G. nicht ausgeblieben. Neben der Angewiesenheit auf sich selbst erkennt er sehr bald die Abhängigkeit von einem Höheren an. Wie dies 1782 in dem erwähnten Prosahymnus des Tiefurter Journals auf die Natur geschah, so tritt es ebenfalls hervor in dem wahrscheinlich 1780 verfassten „Grenzen der Menschheit". In ihnen erkennt der Dichter die Naturereignisse als von einem

„uralten, heiligen Vater“ (theistischer Anklang) geleitete an und beugt sich in kindlicher Scheu vor dem Unendlichen. Ein beschränktes Wesen ist der Mensch, beschränkt in seiner Grösse und Dauer. Die Götter sind ewig. Die Wellen, welche in dem Strome der Zeit kommen und gehen, sie überwinden die Götter nicht, während der Menschen ganzes Leben nur eine Welle hebt und senkt und versenkt. Unser Leben ist einem kleinen, engen Ringe vergleichbar, wogegen sich an die unendliche Kette des Lebens der Götter fort und fort Geschlechter anreihen, die an deren ewigem Dasein ihren zeitlichen Halt suchen.

In Prometheus und den Grenzen der Menschheit erkennen wir den zwischen entgegengesetzten Welt- und Gottesanschauungen schwankenden Dichter. Zu einer vollen Klärung konnte er in der ersten Periode seines Lebens um so weniger kommen, als seine Sinnlichkeit hindernd in den Weg trat und das, um einen Ausdruck Gottschalls zu gebrauchen, etwas wüste Leben, welches seinen Körper auf lange Jahre zerrüttete (vgl. Unsere Zeit, Jahrgang 1875, II 894) sowie die Zerstreuungen der ersten in Weimar verlebten Tage. G. bekennt dies alles selber. In einem Briefe an Gräfin Augusta von Stolberg vom 18. Sept. 1775 frägt er: „Wird mein Herz endlich einmal in ergreifendem wahrem Genusse und Leiden die Seligkeit, die Menschen gegönnt ward, empfinden und nicht immer auf den Wogen der Einbildungskraft und überspannten Sinnlichkeit Himmel auf und Höllen ab getrieben werden?“ Und in dem von Keil herausgegebenen „Tagebuch aus den Jahren 1776—82“ heisst es zum Jahre 1779: „Stiller Rückblick aufs Leben, auf die Verworrenheit, Betriebsamkeit, Wissbegierde der Jugend. Wie ich besonders in Geheimnissen, dunklen, imaginativen Verhältnissen eine Wollust gefunden habe. Wie ich alles Wissenschaftliche nur halb angegriffen und bald wieder habe fahren lassen, wie eine Art von demütiger Selbstgefälligkeit durch alles geht, was ich damals schrieb. Wie kurzsinnig in menschlichen und göttlichen Dingen ich mich umgedreht habe. Wie des Thuns, auch des zweckmässigen Denkens und Dichtens so wenig, wie in zeitvertreibender Empfindung und Schattenleidenschaft gar viele Tage verthan, . . . wie die Hälfte des Lebens vorüber ist, wie nun kein Weg zurückgelegt, sondern vielmehr ich nur dastehe wie einer, der sich aus dem Wasser gerettet.“

Die zweite Hälfte in G.s Leben war lohnender; er fand sich aus der Verworrenheit einigermassen zurecht, gelangte zu einer relativen Gemütsruhe. Dass dies geschah, dankte er nicht am wenigsten Spinoza.

Letzterer Philosoph war es, der im Gegensatz zu seinem grossen Zeitgenossen Cartesius, dem scharfsinnigen „Vater der neueuropäischen Speculation" (wie ihn Günther nennt), einem Pantheismus huldigte, dessen Grundidee die Einheit der Substanz ist. Unter Substanz versteht Spinoza das, was in sich ist und aus sich zu begreifen ist (quod in se est et per se concipitur). Es giebt nur eine Substanz, nämlich Gott, welche gleich der Natur ist und zwei für uns erkennbare Attribute in Denken und Ausdehnung besitzt, ausserdem aber unzählige für uns nicht erkennbare, da sie in jeder Beziehung unendlich ist. Nicht zwei Substanzen im Sinne des Cartesius existieren, eine ausgedehnte und denkende, sondern eine einzige, der Ausdehnung und Denken als Attribute zukommen. Zu den unwesentlichen, im Wechsel begriffenen modis oder Gestaltungen dieser Attribute gehört die Einzelexistenz. Eine solche hat Gott, der die immanente, aus sich nicht heraustretende Ursache der Welt ist, nicht; als individuelle Existenz wäre er endlich und nicht absolut. Dies waren die treibenden Momente einer Philosophie, deren Grundprincip G. bereits anhing, ehe er Spinoza kannte.

II.

Goethe als Philosoph

von der genaueren Kenntnisnahme Spinozas bis zu seinem Tode, 1784–1832.

Das Jahr 1784 und die nächstfolgenden mit ihrem Abschluss durch die italienische Reise bilden den Anfang der 2. Periode in der Geistesentwickelung G.s. Von 1784 an nimmt er eingehendere Kenntnis von Spinoza, so dass dieser, der Hauptsache nach freilich ganz vorwiegend in ethischer Beziehung, weniger hinsichtlich der theoretisch-philosophischen Ansichten ihn bestimmt, und die italienische Reise heilte ihn nach seiner Angabe „ziemlich von den physisch-moralischen Uebeln, die ihn in Deutschland quälten und zuletzt unbrauchbar machten" (G.s Brief an Herzog Karl August vom 25. Jan. 1788, XXIV 914), so wie sie auch seine philosophischen, religiösen und ästhetischen Anschauungen für immer entschied. Wir handeln im folgenden zunächst über G.s Spinozastudien unter Herders Leitung und dem Einfluss Leibnizischer Ideen, ferner über des Dichters Naturanschauung in ihrer Vollendung, sodann über die Einwirkung von Kant und dessen Nachfolgern auf G. und endlich über die Weiterentwickelung seiner religions-phil. Ansichten.

a.) Goethes Spinozastudien unter Herders Leitung und unter dem Einfluss Leibnizischer Ideen.

P. Baumgartner spricht in G.s Jugend sehr wegwerfend und ironisch von des Dichters Verhältnis zu dem „unheimlichen" Juden Spinoza. „Obgleich", ruft er 115f. aus, „niemand (!!) weiss, was und wie G. und Jakobi zusammen über Sp. verhandelten, so ist es seither allgemein Brauch, von den tiefen Beziehungen G.s zu dem jüdischen Pantheisten, dem Stammvater alles neueren Pantheismus, zu sprechen. In allen Biographieen G.s wird in dunklen, allgemeinen, ahnungsreichen Phrasen angedeutet, wie der „grosse" Dichter sich des „grossen" Philosophen bemächtigt, dessen Allbegriff mit seinem Naturbegriff verschmolzen und so seine eigene Weltanschauung gebildet habe."

Es ist höchst interessant, dass kurze Zeit, nachdem Baumgartner die Goethebiographen wegen ihrer allgemeinen Redensarten über die Beziehungen zwischen ihrem Helden und Sp. getadelt, eine Schrift verfasst wurde, die dasjenige in vortrefflicher Weise leistet, was B. vermisst. Suphan hat in seinem kleinen, aber inhaltreichen Werk über G. und Spinoza das Verhältnis zwischen dem grossen Dichter und dem grossen Philosophen in mustergültiger Weise behandelt.

Wenn B. weiter findet, dass G. so wenig wie der ihn zur Bekanntschaft mit Sp. hinführende Jakobi eine philosophische Schule durchgemacht, so ist das vollkommen richtig. Trotzdem ist B.s Geringschätzung Jakobi gegenüber, der ein bedeutender Denker, ein philosophischer Kopf war, nicht gerechtfertigt. Und wenn allerdings G. bis 1784 nur in ganz ungeordneter Weise sich mit einigen Philosophen befasste, was natürlich einem systematisch geschulten Jesuitenpater und auch andern ein Greuel sein muss, so ist doch derselbe G. unstreitig ein Mann von Geist, über dessen Ansichten — wir wollen ihn ja durchaus nicht etwa zu einem philosophischen Stern machen — man nicht so obenhin ganz und gar zur Tagesordnung übergeht. Dass er als unsystematischer Autodidakt erscheint[1]), ist unbe-

[1]) Unter den deutschen Philosophen giebt es verhältnismässig viele Autodidakten, die bedeutende Leistungen aufzuweisen haben. Ich erinnere für die ältere Zeit an Jakob Böhme, für das 19. Jahrhundert an Günther.

streitbar; aber in allen Richtungen des menschlichen Geistes ist er ein klarer und teilweise herrlicher Spiegel seiner Zeit, von der er wie andere grosse Geister, um uns eines von G. selbst gebrauchten Ausdruckes zu bedienen, geschliffen wurde. Gern geben wir zu, dass Schiller hinsichtlich des systematischen Studiums der Philosophie ihn überragt [1]).

H. Grimm äussert sich in seinen Goethevorlesungen I 241 über die philosophischen Ansichten des Dichters, wie folgt: „Nur zwei Ueberzeugungen hat G. stets gehabt und ausgesprochen. Die eine: dass ein persönlicher Gott sei, welcher, was die Geschichte der Menschheit anlangt, einen Willen und ein Ziel habe, und die zweite, dass es eine individuelle Unsterblichkeit gebe. Diese beiden Glaubensartikel bekennt G., ohne Beweise zu verlangen oder zu geben; er hat sie, sie sind in die Fundamente seines Daseins eingemauert. Ueber sie hinaus aber auch nichts weiter. Er weist jedes Detail ab. Alles Ueberirdische, dem diese beiden Gedanken nicht genügten, liess ihn ruhig. Dagegen verlangte er, was jeder Mensch verlangt, eine Theorie der sittlichen Organisation der Menschheit, und zwar diese auf die sichersten Beweise gegründet."

Die „Theorie der sittlichen Organisation der Menschheit", die Ethik beschäftigt uns hier nicht. Es handelt sich um die Entwickelung G.s in den metaphysischen Grundansichten. Hinsichtlich dieser ist es allerdings richtig, dass G. an Gott und Unsterblichkeit glaubt, ohne für diese Beweise zu verlangen und zu geben (er nahm eben gleich Kant die theoretische Nichtbeweisbarkeit derselben an); aber G.s Gottesidee war keineswegs eine rein theistische, wie schon oben an dem in Prosa abgefassten Naturhymnus nachgewiesen ist, hinsichtlich dessen unser Dichterphilosoph selber die Neigung zum Pantheismus anerkennt, worin er selber den Komparativ zu einem noch nicht erreichten Superlativ sieht. (Vgl. oben S. 27.) Wenn sich Lessing nach Jakobis Bericht eine „persönliche Gottheit" vorstellte, „so dachte er sie als die Seele des Alls und das Ganze nach Analogie eines

[1]) Lewes, G. Leben (Uebers. von Frese), I 296: „Für G. genügten einige wenige Ideen Spinozas, um seinem Geiste Richtung zu geben. Sp. wurde für ihn, was Kant für Schiller, nur dass dieser — ein charakteristischer Unterschied der beiden Geister — seinen Philosophen systematisch studierte und dessen Lehre systematisch zu reproducieren suchte."

organischen Körpers.“ Darin findet Suphan (a. a. O. 12f.) „eine pantheistische Vorstellung, in welcher sich auch G. am meisten heimisch fühlte, seitdem er über Gott und Natur zu speculieren begonnen hatte.“

1774 erhielt G. die erste, aber durchaus nicht tiefer gehende Kenntnis von Spinozas Lehre auf einer Rheinreise mit Jakobi. In Dichtung und Wahrheit (XXII 169) heisst es über letzteren: „Er, der in philosophischem Denken, selbst in Betrachtung des Sp., mir weit vorgeschritten war, suchte mein dunkles Bestreben zu leiten und aufzuklären.“ Vor 1784 jedoch kann von wirklichem Verständnis des Sp. bei G. nicht die Rede sein; vorher kannte er den Vater des modernen Pantheismus nur aus gegnerischen Schriften. 1785 im September erschien Jakobis Schrift „über die Lehre des Sp. in Briefen an den Herrn Mendelssohn.“ Nach S. 11 derselben hatte der Monolog des G.schen Prometheus Lessing veranlasst, sich zu Spinoza zu bekennen [1]). Zunächst um in dem Streit über Lessings Spinozismus ein eigenes Urteil zu gewinnen, studierte G. anhaltend Sp.s Ethik; er wurde dabei wider seinen Willen (litterarischen Streitigkeiten war er abhold) in Mitleidenschaft gezogen. Hier interessieren die Einzelheiten der Verhandlungen, die schon im November 1783 begannen, nur so weit, als wir daraus zu ersehen vermögen, welche Stellung G. Spinoza gegenüber nimmt. Die Schrift Jakobis über Sp. vom Jahre 1785 enthält im ersten Teil einen Bericht über die Gespräche, die zwischen Jakobi und Lessing ein halbes Jahr vor dessen Tode in Wolfenbüttel und bei Gleim in Halberstadt über den Spinozismus stattgefunden hatten. Der zweite Teil behandelt in französischer Sprache in Form eines Briefes an den Platoniker Hemsterhuis die Grundgedanken des

[1]) Einer auch bei Suphan a a. O. 9 erwähnten Nachricht zufolge hat Lessing den Ausspruch ἓν καὶ πᾶν, womit dieses Bekenntnis geschah, mit seinem Namen versehen an die Wand von Gleims Gartenhaus geschrieben. Wie Pröhle in seinem Buch „Friedrich der Grosse und die deutsche Litteratur“ zeigt, ist dies unrichtig. Lessing hat vielmehr geschrieben: „Dies in lite“. Ich entnehme das einer Recension des Fr.-Referenten der „Schl. Ztg.“ in No. 714 vom 12. Oct. 1883, betreffend meine kleine Schrift über Lessing. Indem ich dem gelehrten Recensenten für seine so anerkennende Recension hiermit den öffentlichen Dank abstatte, erlaube ich mir zugleich die Bemerkung, dass ich nicht, wie in der Recension geschieht, den hl. Augustinus zu den Leugnern der Willensfreiheit zählen kann.

spinoz. Systems mit dem Ergebnis: Die Gründe Sp.s gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freien Willen und die Endursachen lassen sich mit blosser Metaphysik nicht beseitigen. Der dritte Teil endlich giebt eine ausführliche Darlegung der Lehre Sp.s und läuft in den Gedanken aus, dass der Glaube allein über die Widersprüche hinwegführe, in welche die Philosophie den Geist verwickle.

Den Gesprächen mit Lessing zufolge hat letzterer Jakobi erklärt: „Es giebt keine andere Philosophie als die des Spinoza." Hierauf brauchte Jakobi die seiner Meinung nach unanfechtbare Consequenz dieses Systems als Grund gegen jede rein auf den Verstand begründete Philosophie. Er hilft sich über jede Verstandesphilosophie durch einen „Salto mortale" des Gefühlsglaubens hinweg, den jedoch Lessing nicht mitmachen will. Bei Herder und G. hofft Jakobi Zustimmung zu finden, bei letzterem um so eher, als der Dichter in der Zeit des ersten Ideenaustausches, um mit Kestner zu reden, „mehr vom Gefühl der Wahrheit hielt, als von ihrer Demonstration." G. und Herder stimmen jedoch Lessing bei, wie ihre Briefe zeigen.

Herder bekennt sich begeistert zum ἓν καὶ πᾶν, was er „sieben Mal" unter das Lessingsche gesetzt hätte, nachdem er „unerwartet an L. einen Glaubensgenossen seines philos. Credo gefunden." „Im Ernst", fügt er hinzu, „seitdem ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal mehr die Wahrheit des Lessingschen Satzes inne geworden, dass eigentlich nur die spinozist. Philosophie mit ihr selbst ganz eins sei." (Vgl. Herders Nachlass II).

G.s Zustimmung zu Sp.s Lehren wie überhaupt Sp.s Wirkung auf ihn ist eine überwiegend ethische. Indess ist das theoretische Gebiet davon nicht ganz ausgeschlossen. Vor allem ist G. mit Lessing in dem ἓν καὶ πᾶν einig, ebenso in dem Urteil über die Lehre vom freien Willen. L. sagt: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiss ich keinen andern als Sp. Ich begehre keinen freien Willen, ... worin der reine, helle Kopf des Sp. sich doch auch zu finden wusste. Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen, dass wir den Gedanken als das Höchste und Vornehmste betrachten und aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles mit samt den Vorstellungen von höheren Principien abhängt. Sp. war fern, unsere elende Art, nach Absichten zu

handeln, für die höchste Methode auszugeben und den Gedanken obenan zu setzen."

Dieselbe Resignation auf den freien Willen besitzt unser Dichterheros; sie war in ihm vorbereitet, ehe er Sp. genauer kannte. „Je freier und ungebundener ich lebte," heisst es in einem biographischen Fragment, (IV 843 b) „wurde ich doch sehr bald gewahr, dass uns die Umgebungen, wir mögen uns stellen, wie wir wollen, immer beschränken[1]), und ich fiel daher auf den Gedanken, es sei das Beste, uns wenigstens innerlich zu beschränken." Von der prätendierten Freiheit des Wollens, die mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstosse, redet schon die Abhandlung über Shakspeare vom Jahre 1771. Noch resignierter zeigt G. sich anfangs der achtziger Jahre. Unter dem 9. Juni 1784 schreibt er an Frau von Stein (Briefe an dieselbe, III 52): „Wie eingeschränkt ist der Mensch, bald an Verstand, bald an Kraft, bald an Gewalt, bald an Willen." Das Gedicht, in dem G. seine tiefsten Gedanken niederlegen will, redet von den Hemmnissen, die der vorwärts dringenden Kraft der Strom der Welt entgegensetzt, der den Strebenden mit sich fortreisst —

„In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet"

Das ist die Selbstüberwindung im Sinne Spinozas. („Quo magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis a spe minus pendere et metu nosmet liberare et fortunae, quantum possumus, imperare conamur." Ethic. P. IV, prop. 47, schol.) Dass G. diese und überhaupt die Beruhigung seiner Leidenschaften dem Sp. verdankt, bekennt er selbst in Wahrheit und D. (III 14): „Nachdem ich mich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben; genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften . . .

[1]) Die Extreme berühren sich! Wie wir oben gesehen, ist die Anschauung, deren Frucht der „Prometheus" war, der hier verfochtenen gerade entgegengesetzt.

Die alles ausgleichende Ruhe Sp s contrastierte mit meinem alles aufregenden Streben; seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man den sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu einem leidenschaftlichen Verehrer. Mein Zutrauen auf Sp. beruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte, und es vermehrte sich nur, als ich erfuhr, dass Leibniz selbst dem Vorwurf des Spinozismus nicht habe entgehen können. Denke man aber nicht, dass ich seine Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen.“

Am 20. Dec. 1784 schrieb Herder an Jakobi: „G. hat, seit Du weg bist, den Sp. gelesen, und es ist mir ein grosser Probierstein, dass er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe.“ Die Spinozalectüre G.s lässt sich einige Zeit hindurch in seiner Correspondenz genau verfolgen Sp. wird in dieser Zeit von Herder und ebenso von G., ja selbst von Jakobi als „Heiliger“ gefeiert. Vor allem Herder (in der Schrift vom Erkennen und Empfinden) hatte schon 1778 verkündet „dass Sp s Philosophie und Moral sich um die Achse der Liebe bewegt.“[1])

Herders Aeusserung, die Uebereinstimmung mit G. im Verständnis des Sp. sei ihm ein „grosser Probierstein,“ ist nicht allzu viel Gewicht beizulegen; denn G. hat den Sp. unter Anleitung Herders studiert, ohne sich dazu leicht verstanden zu haben oder frühere Bekanntschaft mit dem Philosophen zu verraten. Im December 1785 sagt er in einem Briefe an Frau von Stein: „Es ist mir lange nicht in einem December so wohl gewesen. Meine neue Vorstellungsart trägt nicht wenig dazu bei.“ Diese neue „Vorstellungsart“ beschreibt er in einem Briefe an Jakobi (Briefwechsel mit demselben, 94): „Ich gestehe, dass ich, ohne Spinozas Vorstellungsart von Natur zu haben, doch, wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinstimmt, die Ethik nennen müsste.“ Es ist die von Sp. gepriesene Betrachtung der Dinge „sub specie æternitatis“ gemeint: „de natura rationis

[1]) Wäre Herder sich vollaus der Consequenz des Spinozismus bewusst gewesen, so würde er diesen Satz nicht geschrieben haben. Liebe kommt nur dem persönlichen Gott zu, nicht dem spinozistischen, der mit der Welt identisch ist.

est, res ut necessarias et non ut contingentes contemplari. Sed hæc rerum necessitas est ipsa Dei æternæ naturæ necessitas.“ (eth. II, prop. 44, coroll. 2). In diese Vorstellungsart, die in dem Folgerichtigen und Notwendigen das Göttliche anerkennt, lebte sich G. in seiner Naturbetrachtung wie in seinem poetischen Schaffen mehr und mehr ein. Wenn Jakobi (wider Mendelssohns Beschuldigungen, 76 f.) schreibt: „Auch Sp. verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts anderes war als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen notwendig entspringt,“ so äussert G. an diesen mit Beziehung hierauf: „Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten.“ Die Frage, wie G.s Künstlernatur sich mit Sp. habe befreunden können, dem der Gedanke des Ideals fehlte, beantwortet Suphan sehr gut a. a. O. 18: „Nach G.s Auffassung fehlt er ihm nicht; sein Ideal ist nichts anderes als die eine notwendige Form, und eben jetzt beginnt er, seine „alten Sachen“ diesem Ideal anzunähern, indem er ihnen alles Zufällige, Gelegentliche, Willkürliche abstreift.“ In der italienischen Reise (XXIV 396) heisst es von den besten griechischen Statuen: „Diese hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen; da ist Notwendigkeit, da ist Gott“ Wer zu solcher Betrachtungsweise durchgedrungen, geniesst die animi acquiescentia, und der Geist versichert sich durch sie seiner Ewigkeit. „Certi sumus, mentem æternam esse, quatenus res sub æternitatis specie concipit.“ (eth. V, prop. 31, schol.) Aus Rom schreibt G. am 23. August 1787: „Die Gestalt dieser Welt vergeht; ich möchte mich nur mit dem beschäftigen, was bleibende Verhältnisse sind, und so nach der Lehre des † † † (Sp.) meinem Geiste erst die Ewigkeit verschaffen“ (a. a. O. 385). In den Jahren seiner Spinozalectüre bezeichnet er den Zustand seines Innern gern mit den Worten: „Ich bin stille“, und stets zieht ihn vorwiegend der ethisch-psychologische Gehalt Spinozas an. In einem Briefe an Jakobi vom 9. Juni 1785 erklärt er offen, dass ihm das gesamte Gedankengebäude jenes Denkers nie völlig übersichtlich vor der Seele gestanden; „aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen, d. h. er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch, und ich kann für meine Sinnes- und Handelnsweise sehr

heilsame Einflüsse daher nehmen." „Was er", urteilt Suphan a. a. O. 20, „in der Ethik liest, setzt er zu seinen eigenen Neigungen, Pflichten, Beschäftigungen in Bezug; ja er scheint nur bei solchem zu verweilen, dem er Bezüge auf das eigene Gemütsleben abgewinnen kann."

Auf die Metaphysik Sp.s lässt sich G. nie näher ein; wo sich ein Ansatz zu genauerer Auseinandersetzung findet, stellen sich sogar Missverständnisse ein. Allerdings der pantheistischen Grundidee des spinozistischen Lehrgebäudes stimmt er zu, der Idee der Inwohnung Gottes in der Welt und der engen Verknüpfung beider, insofern nach Spinoza Denken und Ausdehnung die wesentlichen Attribute Gottes sind und alles in der Welt nur Modification davon, wie es der Dichter z. B. in dem Proömion zu dem Abschn. Gott und Welt in seinen Gedichten (II 223) verkündet. An dieser Stelle bekennt er zunächst, dass Gott der ewig in der Natur sich selbst schaffende, in derselben aufgehende ist, den jedoch der Mensch nur in beschränkter Weise erkennt. Von diesem Gott sagt der Dichter sodann:

„Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst."

Aber genaueres Eingehen auf die pantheist. Grundidee Sp.s würde man bei G. vergeblich suchen. Und überhaupt, wie bereits hervorgehoben, schaut er Sp. nach Herders Verständnis an. Im Anschluss an ein Herdersches Epigramm nennt er Sp. „theissimum et christianissimum", den andere „atheum" schelten.[1]) Am Ende der Weimarer „zehn Jahre" fühlt er sich mit Herder aufs engste verwandt. Im Mai 1787 schreibt er ihm: „Wir sind so nah in unseren Vorstellungsarten, als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptgedanken am nächsten." (XXIV 306).

Herder waltete im fremden Hause mit der Freiheit des Besitzers. Er assimilierte sich den Spinozismus, indem er hinein-

[1]) Beides ist falsch. Sp. ist weder Atheist noch „theissismus", sondern huldigt dem Akosmismus, derjenigen Form des Pantheismus, nach der nicht das Weltwesen, sondern Gott das Substantielle ist.

dachte, was seiner eigenen Idee von Gott und Welt entsprach. Er las in Sp. den Persönlichkeitspantheismus Shaftesburys hinein, und die Leibnizische Idee von der Urmonas und den substanziellen Kräften waren es, durch deren Einfügung nach seiner Meinung Sp.s System erst eine schöne Einheit gewann. Dies führt Herder in der 1787 veröffentlichten Schrift „Gott“ aus, die G. ein „Büchlein voll würdiger Gottesgedanken“ nennt, als sie ihm in Rom an seinem Geburtstage zukommt. Mit Recht sprach Kant im Hinblick auf diese Schrift vom „Synkretismus des Spinozismus mit dem Theismus;“ dieser Synkretismus ist im Grunde derselbe, den Mendelssohn in Lessings Lehre als „geläuterten Pantheismus“ bezeichnete, in dem ein persönlicher Gott als Seele des Alls zu denken ist.

Sp. sucht am Ende des 1. Buchs der Ethik die Endursachen als die Quelle aller „Vorurteile“ gegen sein System zu beseitigen. G. dagegen giebt seiner Freundin, der Frau von Stein (Briefe an dieselbe, III 190), zu, dass sie „dem Gemüte zu denken durchaus nötig sind.“ G. verkennt, dass Sp. das Dasein Gottes beweisen will. „Er beweist,“ heisst es in dem Briefwechsel mit Jakobi S. 85, „nicht das Dasein Gottes.“ Bekanntlich führt die 11. Proposition des ersten Buches der Ethik drei Beweise auf. G. teilt einfach Herders Meinung und trägt diese in Sp. hinein.

Nicht minder missverstand G. Sp.s Erkenntnislehre. Am 5. Mai 1786 entgegnet er Jakobi: „Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Sp. von der scientia intuitiva spricht und sagt: „hoc cognoscendi genus procedit ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum“[1]): so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde, und was mir zugeschnitten ist.“ Sehr sarkastisch polemisiert Baumgartner (G.s Lehr- und Wanderjahre, 287 f.) hiergegen: „Da Sp. 3 Arten der Erkenntnis statuierte: unvollkommene, vage Vorstellungen, dann eine Verstandeserkenntnis, welche die Eigenschaften der Dinge erfasst,

---

[1]) ethic. pars II, prop. 40, schol. 1, 2.

endlich jene intuitive Erkenntnis, wodurch der Mensch unmittelbar die adäquate Idee des Wesens „einiger“ Attribute Gottes erhält, so machte sich G. mit den beiden andern wenig Mühe, sondern raffte ohne weiteres diese höchste und bequemste an sich, um von „dem Wesen einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortzuschreiten.“ Die Confusion, die durch Spinozas eigene Erklärung zwischen den beiden letzten Erkenntnisweisen entstand, beachtete er nicht, noch weniger den Widerspruch, den die Intuition „einiger“ Attribute bei einem Wesen in sich schliesst, dessen Attribute sich völlig identificieren. Der abgerissene, unverstandene Brocken gab ihm den Mut, sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen.. und — eins — zwei — drei — Abrakadabra — hatte er auch Spinozas dritte Erkenntnisweise hinweggezaubert und ihr die zwei ersten, d. h. im Grunde ein einfaches Experimentalwissen substituiert, das gar nicht von einer Intuition göttlicher Attribute ausging, sondern auf Geratewohl launisch und fragmentarisch im weiten Gebiet des Anorganischen und Organischen herumtappte, um hinter „das Geheimnis der Natur“ zu kommen. Was ihm von Spinozas Lehre dabei übrig blieb, war höchstens eine dunkle und verwaschene Vorstellung, in der Natur selbst unmittelbar das Göttliche zu schauen, womit dann die Möglichkeit gegeben war, seine naturwissenschaftlichen Dilettanterieen mit dem Schein einer gewissen poetischen Religiosität umkleiden und Steine, Pflanzen, Tiere und sich selbst samt der ganzen Natur zu vergöttern.“ Sehen wir ab von der burlesken Vorführung G.s als eines mit affenmässiger Geschwindigkeit alles escamotierenden Zauberkünstlers und von dem vornehmen Herabblicken auf dessen „naturwissenschaftliche Dilettanterieen,“ so müssen wir Baumgartner Recht geben; was G. sich von Sp. angeeignet hat, ist, um uns eines Ausspruches Caros zu bedienen, „l'esprit du système, moins le système.“ (Revue des deux mondes von 1865, LIX 873). Um so weniger dürfen wir uns nach dem Gesagten über den Dichter wundern, wenn er nach Herders Vorgang den Spinozismus mit Leibnizischen Gedanken verquickt. Dem darüber bereits Mitgeteilten haben wir noch folgendes beizufügen.

Die Leibnizische Monadenlehre, die der Dichter mit der Doctrin Spinozas verband, führt ihn zu einer den Grundgedanken

der letzteren schnurstracks widersprechenden Unsterblichkeitstheorie. G. ist zu sehr Dichter, um sich durch Spinozas Anschauung von dem Verschwinden der Einzeldinge in der Einheit des Göttlichen vollständig fangen zu lassen; darum versichert er (in einem Briefe an Jakobi vom Jahre 1813), dass er als Naturforscher Pantheist sei, als Dichter und Künstler Polytheist, und dass er auf dem sittlichen Gebiet ebenfalls seine Auffassung von Gott habe. Der Dichter erkennt dem Einzelnen und Individuellen einen selbständigen Wert zu; denn es gehört ja zu seiner Aufgabe, das Ewige und Allgemeine in die Form eines Individuellen einzubilden. Demgemäss trug G. kein Bedenken, sich Leibnizens Monadenlehre anzueignen und mit ihr die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele. An Wielands Begräbnistage entwickelt er diese Ueberzeugung seinem Freunde Falk gegenüber. (Vgl. Falk, G. aus näherem persönlichem Umgange dargestellt, Leizig bei Brockhaus, 1836, Kap. 4). Er behauptet, vom Untergang solch hoher Seelenkräfte wie der Wielands könne in der Natur niemals die Rede sein; so verschwenderisch behandle die Natur ihre Kapitalien nie. Dann heisst es weiter: „Ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen an, die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht, oder noch lieber Monaden. Lassen Sie uns immer diesen Leibnizischen Ausdruck beibehalten; die Einfachheit des Wesens auszudrücken, möchte es kaum einen bessern geben. Nun sind einige von diesen Monaden oder Anfangspunkten, wie uns die Erfahrung zeigt, so geringfügig, dass sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen. Andere dagegen sind gar stark und gewaltig. Die letzten pflegen daher alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges, d. h. in einen Leib und eine Pflanze, in ein Tier oder ein noch Höheres hinauf, einen Stern zu verwandeln. Sie setzen das so lange fort, bis die grosse oder kleine Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach aussen leiblich zum Vorschein kommt. Nur die letzten möchte ich eigentlich Seelen nennen. Es folgt hieraus, dass es Weltmonaden wie Ameisenseelen giebt und die beiden in ihrem Ursprunge, wo nicht völlig eins, doch im Urwesen verwandt sind.“ Die niederen Monaden lässt G. den höheren gehorchen; der Tod ist ihm Befreiung der

untergebenen Monas von der höheren und die Scheidung der einzelnen Monaden von einander. Jede Monas geht dabei einem geheimen Zuge zufolge dahin, wohin sie gehört. „An eine Vernichtung ist gar nicht zu denken; aber von irgend einer mächtigen und dabei gemeinen Monas unterwegs angehalten und ihr untergeordnet zu werden, diese Gefahr hat allerdings etwas Bedenkliches, und die Furcht davor wüsste ich auf dem Wege einer blossen Naturbetrachtung meinerseits nicht ganz zu beseitigen." An vielen Stellen kommt unser Dichterphilosoph auf diese Monaden und ihre Selbständigkeit zurück; so in den Gesprächen mit Eckermann, wo er 1830 sagt: „Die Hartnäckigkeit des Individuums und dass der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäss ist, ist mir ein Beweis, dass so etwas existiere. Leibniz hat ähnliche Gedanken über solche selbständige Wesen gehabt." Desgleichen 1828 in den Sprüchen in Prosa (XIX 221 f.): „Das Höchste, was wir von Gott und der Natur er halten haben, ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt." Den Pantheismus schliesst G. damit nicht aus. insofern die Monaden als Fulgurationen der göttlichen Urmonas (welches Ausdruckes sich Leibniz selbst bedient) in semitheistischer Weise aufgefasst werden können. Diese Vorstellung begünstigte G. in seinem oben mitgeteilten Aufsatz über die Natur, welche er die Geschöpfe aus dem Nichts „hervorspritzen" lässt. Wenn er dafür später in einem das Herdersche Werk über Gott betreffenden Briefe den Ausdruck „Manifestationen" substituiert, so hat er damit den pantheistischen Standpunkt keineswegs verlassen. Leibniz acceptierte allerdings die christliche Schöpfungsidee; wenn er indess seine Monaden durch „Fulguration" aus Gott herleitet, so führt diese Ansicht in ihren Consequenzen auf Pantheismus, da der „fulgurierende" Gott doch nicht etwas aus sich fulgurieren kann, was nicht seines Wesens ist.[1])

Jedenfalls war Leibniz sich selbst in seiner Ansicht von den Monaden nicht recht klar. Wer die christliche Schöpfungsidee vertritt, muss die Fulgurationsidee verwerfen; und anderseits,

[1]) Nicht mit Unrecht rief also Lessing Jakobi zu: „Nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibniz? Ich fürchte, der war im Herzen selbst Spinozist."

wenn die Monaden in der That eine substantielle Selbständigkeit haben, so schliesst letztere die Fulgurationsidee ebenfalls aus. G. eignete sich die Leibnizische Monadologie an ohne genauere Erwägung der Consequenzen. Strenge Consequenz im Gebiete der Philosophie kannte er überhaupt nicht.

Die auf die Leibnizische Monadenlehre begründete Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele tritt bei G. in seinen letzten Lebensjahren immer mehr in den Vordergrund, wobei die pantheistisch gefärbte Anschauungsweise bleibt, die sich insbesondere in dem „westöstlichen Divan" ausprägt. Die schönste Bürgschaft übersinnlichen Ursprungs und übersinnlicher Fortdauer sieht unser Dichter in dem Vermögen des Menschen, das Sinnliche zu veredeln und den Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben. In dieser Hinsicht sagt er 1818 in den Unterhaltungen mit dem Kanzler v. Müller, S. 23: „Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick sehnend und forschend zum Himmel auf, weil er tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen." In diesem Sehnen lag für ihn „das Geheimnis des ewigen Fortstrebens nach einem unbekannten Ziele; es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens, das zarte Band zwischen Poesie und Wirklichkeit." „Zuversicht und Ergebung" erkennt er „als die echten Grundlagen jeder besseren Religion und die Unterordnung unter den höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist." Die Ergebung in den Willen Gottes drücken die Verse im Buche der Sprüche aus (IV 96 f.):

„Was machst Du an der Welt? Sie ist schon gemacht;
Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht.
Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise;
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise;
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht;
Sie schleudern Dich ewig aus gleichem Gewicht."

Frisches, rastloses Streben ist nnsere Aufgabe auf dieser Erde; Mensch sein heisst ein Kämpfer sein. „Lange leben," schreibt G. an eine Jugendfreundin, Gräfin Augusta Stolberg, „heisst gar vieles überleben, geliebte, gehasste Menschen, Königreiche, Hauptstädte, ja Wälder und Bäume, die wir jugendlich

gesäet und gepflanzt. Wir überleben uns selbst und erkennen doch dankbar, wenn uns auch nur einige Gaben des Leibes und Geistes übrig bleiben. Alles dies Vorübergehende lassen wir uns gefallen; bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit. Redlich habe ich es mein Leben lang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben immer auf das Höchste hingeblickt. Wirken wir also immerfort, so lange es Tag für uns ist . . . Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert. In unsers Vaters Reiche sind viele Provinzen, und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitet, so wird drüben gewiss auch für beide gesorgt sein.“ In dieser Ergebung und Zuversicht beschäftigte sich der Dichter in der letzten Zeit seines Lebens gern mit dem Gedanken der Fortdauer der Seele. Es sei, sagte er zum Kanzler von Müller (a. a. O. 70), durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken; insofern trage jeder den Beweis der Unsterblichkeit in sich selbst und ganz unwillkürlich. Aber sobald man objectiv aus sich heraustreten, dogmatisch eine persönliche Fortdauer nachweisen, begreifen wolle, jene innere Wahrnehmung philisterhaft ausstaffiere, verliere man sich in Widersprüche. Im Jahre 1825 gesteht er demselben Kanzler (a. a. O. 99), er wüsste nichts mit einer Seligkeit anzufangen, wenn sie ihm nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte. „Aber dafür,“ fügt er hinzu, „ist wohl gesorgt; wir dürfen nur die Planeten und Sonnen anblicken; da wird es auch Nüsse zu knacken geben.“[1]) In den Gesprächen mit Eckermann kommt er (II 39) drei Jahre vor seinem Tode auf die Ueberzeugung von unserer Fortdauer mit folgenden Worten zurück: „Diese Ueberzeugung entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geiste nicht ferner auszuhalten vermag.“ Derselbe Gedanke findet sich an einer anderen Stelle (II 101) so ausgedrückt: „Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer; denn die Natur kann die Entelechie

---

[1]) Hier hätten wir eine „Ausstaffierung“ der Unsterblichkeitsidee, allerdings nach weit verbreiteter Vorstellung; ob sie eine „philisterhafte“ ist, wollen wir nicht weiter erörtern.

(= Monade) nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein." Die Natur ist dem Dichter Gott, und Gott kann die Entelechie nicht entbehren, weil sie zu seinem Wesen gehört, worauf deutlich hingewiesen wird in dem Gedicht „Vermächtnis" (III 191 f.):

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ew'ge regt sich fort in allen.
Am Sein erhalte Dich beglückt,
Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt."

Diese Unsterblichkeit hält der Dichter für ein Glück. (Vgl. Eckermann, I 85 f. und 107). „Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine persönliche Fortdauer zu glauben; ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, dass alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu ferne, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und „Gedanken zerstörender" Speculation zu sein — und ferner sagen, wer seine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im Stillen; aber er hat nicht Ursache, sich etwas darauf einzubilden." Der kräftige Mensch hat nicht viel über Unsterblichkeit zu denken, sondern täglich rastlos zu streben, zu kämpfen und zu wirken.

b.) Goethes Naturanschauung in ihrer Vollendung.

Für G.s naturphilosophische Anschauung waren im zweiten Hauptabschnitt seines Lebens die von ihm mit Liebe betriebenen naturwissenschaftlichen Studien von höchster Bedeutung, namentlich die im März 1784 von ihm gemachte Entdeckung des Zwischenkieferknochens der oberen Kinnlade des Menschen [1]), die für ihn Veranlassung wurde, den Menschen in verwandtschaftliche Beziehung mit den Tieren zu setzen. Er schreibt darüber in den Briefen an Knebel, I 55: „Ich habe mich enthalten, das

[1]) Die Fachmänner, welche, wie z. B. Blumenbach und Sömmering, damals die Existenz dieses Zwischenkieferknochens leugneten, hatten nicht genügende Beobachtungen angestellt.

Resultat, worauf schon Herder in seinen Ideen deutet, schon jetzo merken zu lassen, dass man nämlich den Unterschied des Menschen vom Tiere in nichts Einzelnem finden könne. Vielmehr ist der Mensch aufs nächste mit dem Tiere verwandt. Die Uebereinstimmung des Ganzen macht ein jedes Geschöpf zu dem, was es ist, und der Mensch ist Mensch so gut durch die Gestalt und Natur seiner oberen Kinnlade als durch Gestalt und Natur des letzten Gliedes seiner kleinen Zehe. Und so ist wieder jede Creatur nur ein Ton, eine Schattierung einer grossen Harmonie, die man im ganzen und grossen studieren muss; sonst ist jedes Einzelne ein toter Buchstabe." Baumgartner behauptet im Hinblick auf diese Stelle, dass G. seine Entdeckung für eine philosophische Naturerklärung viel zu hoch angeschlagen habe. „Dass der Unterschied des Menschen vom Tier," so lässt er sich (G.s Lehr- und Wanderjahre, 276) vernehmen, „sich nicht auf einige Differenzen der organischen Entwickelung gründet, dass der Mensch dem Leibe nach aufs nächste mit den Tieren verwandt ist, dass er insofern ganz innerhalb der sichtbaren Schöpfung steht und ihr eingegliedert ist, das hat schon Aristoteles gewusst. In die Harmonie, welche die verschiedenen Reihen der lebendigen und leblosen Wesen zum sichtbaren Ganzen vereint, ist der grosse Peripatetiker viel tiefer eingedrungen als G. Das grosse Gesetz der Continuität, das G. nur unbestimmt andeutet, hat Albert der Grosse und der hl. Thomas viele Jahrhunderte vor ihm mit philosophischer Präcision formuliert." Das ist alles ganz richtig; nur hat Baumgartner zu bemerken unterlassen, dass bei G. nicht bloss von einer sehr nahen Verwandtschaft des Menschen mit den Tieren dem Leibe nach die Rede ist und von einer Harmonie und Continuität im Sinne der Peripatetiker und grossen Scholastiker; vielmehr handelt es sich bei unserem Dichterheros um eine Stufenfolge, Harmonie und Continuität in rein naturalistischem Sinne. Wir müssen hier dem Abschnitt über G.s Beziehungen zu dem Systeme Kants vorgreifen. Der Letztere stellt in seiner Kritik der Urteilskraft (§ 80, S. 299 der Ausgabe von Kirchmann) eine Vermutung über die Abstammung der organischen Wesen auf, welche G.s volle Zustimmung fand. Kant erklärt daselbst: „Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisierter Naturen durchzugehen, um zu sehen,

ob sich daran nicht etwas einem System Aehnliches und zwar dem Erzeugungsprincip nach vorfinde, ohne dass wir nötig haben, beim blossen Beurteilungsprincip, welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluss giebt, stehen zu bleiben und mutlos allen Anspruch auf Natureinsicht auf diesem Felde preiszugeben. Die Uebereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, lässt einen obgleich schwachen Strahl der Hoffnung in das Gemüt fallen, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, der rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint.“ G. erwähnt nun allerdings diese Stelle nicht direkt, sondern eine frühere (§ 77, 287 f.), worin ein intuitiver (urbildlicher) Verstand im Gegensatz zu dem discursiven des Menschen als denkbar gesetzt wird, welcher der teleologischen Betrachtungsweise auch als eines regulativen Princips entbehren könnte; aber nachdem er (XXXIV 98) hierzu bemerkt, „dass wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Productionen würdig machen,“ womit er anzudeuten scheint, dass jener intuitive Verstand nicht nur möglich, sondern der menschliche Intellect selbst dessen Character in gewissem Grade an sich trägt, fährt er fort: „Hatte ich erst unbewusst und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen; war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen: so konnte mich nun-

mehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen." Das, was „der Alte vom Königsberge" Abenteuer nennt und zwar sogar mit dem Epitheton „gewagt"[1]), ist nichts anderes als die oben mit seinen Worten bezeichnete Hypothese von der Abstammung aller Weltwesen aus einer Wurzel, das Grundprincip des Darwinismus. (Nähere Ausführungen darüber vgl. man in Kalischers Einleitung zum 33. Bd. von G.s Werken.) G. selbst bezeichnet seine Naturanschauung als Hylozoismus. XXV 132 f.: „Der Hylozoismus oder wie man es nennen will, dem ich anhing, machte mich unempfänglich, ja unleidsam gegen jene Denkweise, die eine tote, auf welche Art es auch sei, auf- und angeregte Materie als Glaubensbekenntnis aufstellte. Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, dass Anziehungs- und Zurückstossungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der andern im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt." G. wurde, wie Witte, Philosophie unserer Dichterheroen, Bonn 1880 bei Weber, S. 21 sagt, „bis zu einem gewissen Grade für Kant gewonnen, wenn

---

[1]) Ich gestatte mir hier die beiläufige Bemerkung, dass ich das sogen. „gewagte Abenteuer der Vernunft," obgleich es sich grosser Glorie bei vielen erfreut, nicht mitmachen kann. Meine Parole ist enthalten in einem andern Ausspruch Kants: „Ich würde von dem Rücken des Rosses herabsteigen und den Hut in der Hand mit diesem edlen Tiere verkehren, wenn es nur im stande wäre, das Wörtchen Ich zu denken." In der Thatsache des menschlichen Selbstbewusstseins ist der Stoff zur Widerlegung des Materialismus gegeben; durch das Selbstbewusstsein ist der Mensch vom Tiere unbeschadet der sinnlich-leiblichen Verwandtschaft in dem gemeinsamen Naturgrunde wie durch eine unüberbrückbare Kluft gesondert. Sehr richtig sagt in dieser Hinsicht ein scharfsinniger christlicher Denker (Herr v. Kuhn in seiner Dogmatik, Tübingen 1862 bei Laupp, I 926: „Die animalische Lebenskraft, näher das auf sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung beruhende animalische Begehrungsvermögen . . . nähert sich in den höchst organisierten Tierarten dem Geiste (Verstand und Willen) des Vernunftwesens in auffallender Weise, ohne ihn jedoch auf irgend einem Punkt wirklich zu erreichen. Auch das Tier kann in einer gewissen Weise denken, urteilen, schliessen; aber es geht ihm das vernünftige Denken schlechthin ab. Es kann nicht Grund und Ziel seines eigenen und alles andern Daseins denken und nach dessen Massgabe Zweck und Mittel zum Zweck unterscheiden."

er durch diesen auch nur zu einer wesentlichen Modification des Spinozismus oder vielmehr seines dem letzteren verwandten und vielfach dem griechischen Hylozoismus nahestehenden Pantheismus veranlasst wurde." G.s Ziel ging, wie er Jakobi schreibt (Briefwechsel mit demselben, I 25), darauf hin, „die allgemeinen Gesetze, wie die lebendigen Wesen sich organisieren, näher zu erforschen und alles durch Simplification des Mannigfaltigen auf die Urgestalten oder Urphänomene zurückzuführen." In dem Gespräche, welches ihn Schiller näher brachte, deutet er auf diese seine Methode, indem er sagt, seine Weise sei nicht, die Natur gesondert, sondern sie wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen. (Dieser Gedanke erinnert an ein schönes Wort des Plinius, der in seiner naturalis historia sagt: „Naturæ rerum vis et majestas in omnibus momentis fide caret, si quis eam ex parte tantum nec totam complectatur animo.") G. findet in dieser Beschäftigung mit der Natur keinen Widerspruch mit seiner Betrachtung des Menschenherzens. In dem Aufsatz über den Granit heisst es: „Ich fürchte den Vorwurf nicht, dass es ein Geist des Widerspruches sein müsse, der mich von Betrachtungen des menschlichen Herzens, des innigsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teiles der Schöpfung zu der Beobachtung des ältesten, festesten und unerschütterlichsten Sohnes der Natur geführt hat. Denn man wird gern zugeben, dass alle natürlichen Dinge in einem genauen Zusammenhange stehen." [1]) Diesem Zusammenhang, zufolge dessen Gott „einen Teil seiner unendlichen Liebe überall eingepflanzt hat und schon im Tiere dasjenige als Knospe andeutet, was im edlen Menschen zur schönsten Blüte gelangt" (Eckermann III 142 ff.), verkündet der Dichter in der „Weltseele", einer poetischen Kosmogonie aus dem Jahre 1804. (II 224 f.) Von einer ursprünglichen Gemeinschaft aus stellt er sich Lebenskräfte vor, welche durch die denkende, Auftrag gebende Weltseele ins All gesendet werden. Kaum gedacht, beginnen sie die Weltkörper zu gestalten. Perioden der Entwickelung beleben die Erde mehr und mehr. Dem

[1]) G. hat in diesem Ausspruch allerdings übersehen, dass in dem Menschenherzen von den veränderlichen Erscheinungen die unveränderliche Substanz zu unterscheiden ist!

Stein werden seine festen Formen vorgeschrieben; Pflanzen entstehen und breiten sich aus; „jedes Stäubchen lebt.“ Die Tierwelt drängt sich in dem geschaffenen Paradiese. In dem sittlichen Liebesblick des Menschenpaares empfängt dasselbe „mit Dank das schönste Leben vom All ins All zurück;“ in ihrem seligen Wechselbilde erlischt der stetige Wechsel in der Natur, indem sie sich als verwandte Wesen fühlen, als Ausfluss desselben Urquells alles Naturlebens. Die oben genannten Lebenskräfte bezeichnet G. bei Falk a. a. O. als Monaden: „Das Werden der Schöpfung ist den Monaden anvertraut. Gerufen oder ungerufen, sie kommen von selbst auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen; wer mag sie aufhalten? Ich bin gewiss, wie Sie mich hier sehen, schon tausendmal dagewesen und hoffe wohl noch tausendmal wiederzukommen.“ In den Gesprächen mit Eckermann (II 47) führt er 1829 diese Monaden wieder als „Urphänomene“ vor an einer Stelle, wo Gott und Natur identificiert werden. „Die Natur verschmäht den Unzulänglichen, und nur dem Zulänglichen, Wahren und Reinen ergiebt sie sich und offenbart ihm ihre Geheimnisse. Der Verstand reicht zu ihr nicht hinauf; der Mensch muss fähig sein, sich zur Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen, wie sittlichen offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. (Man vgl. dazu das 4. Buch von Wahrheit und Dichtung, wo es heisst, „dass ein grosses, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns fasslich zu machen.“) Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden, sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen, Erstarrten.“ Gott ist „in dem Reichtum der Schöpfung so gross, nach tausendfältigen Pflanzen eine zu machen, worin alle übrigen enthalten sind, und nach tausendfältigen Tieren ein Wesen, das sie alle enthält, den Menschen.“ (Eckermann II 191.) „Beseelte Gott den Vogel nicht mit diesem allmächtigen Trieb (der Liebe) gegen seine Jungen und ginge das Gleiche nicht durch alles Lebendige der ganzen Natur, die Welt würde nicht bestehen können! So aber ist die göttliche Kraft überall verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam.“ (Ebendas. II 255.)

Auch hinsichtlich seiner Naturstudien fand sich G. von Spinoza

angeregt und mit ihm in Uebereinstimmung. Ueber die in Wirklichkeit bestehende Differenz sah er hinweg. Er erklärte, dass es nur so scheine, als ob vor Spinozas Blicke alle Einzeldinge verschwänden; in Wirklichkeit könne niemand mehr zur genauern und tiefern Betrachtung aufmuntern als er. (Briefwechsel mit Jakobi, 86.) Suphan sagt hierüber a. a. O. 22: „War etwa die Wahlverwandtschaft, die zwischen Sp. und G.s Naturforschung waltet, auch durch Erfahrungen des Gemütslebens bedingt, wenigstens vorbereitet? Auch im Umgang mit der Natur sucht er den Frieden „Sie ist weise und still" . . . Jene Verwandtschaft aber wirkt weiter; G. führt den spinozist. Grundgedanken in seine Naturbetrachtung ein. Er glaubt, die Urform entdeckt zu haben, die so zu sagen allen modis des Pflanzenwesens zu grunde liegt, und sagt darüber: „er sei auf ein ἓν καὶ πᾶν in der Botanik gekommen [1])."

[1]) Wir glauben hier der Ansicht eines der Koryphäen der modernen Naturwissenschaft über die Aufgabe der Naturforschung und die Darwinsche Theorie, deren Vorläufer unser G. war, gedenken zu müssen. Bei Gelegenheit der vor kurzem stattgefundenen dreihundertjährigen Jubelfeier der Universität Edinburgh hielt Virchow eine Rede, in der es heisst: „Ich war dem Darwinismus nie feindlich, noch habe ich ihn für eine wissenschaftliche Unmöglichkeit erklärt. Aber die Entwickelung, die er in Deutschland genommen hat, ist eine extreme und willkürliche. Man stellt die Sache so dar, als ob er auch den ersten Anfang alles Lebens in sich schliesse und nicht bloss die Art der Fortpflanzung." Er müsse davor warnen, auf Speculationen ein System zu bauen. Könne man sich auch denken, dass organische Stoffe sich aus Atomen und Elementen zusammensetzen und Leben gewinnen, so entscheiden doch in der Wissenschaft nicht Hypothesen, sondern Thatsachen. Wohl sei es denkbar, vielleicht sogar wahrscheinlich, dass zwischen dem Menschen und Affen sich ein Mittelglied finde; aber nachweisbar seien weder das Mittelglied selbst noch seine Teile. Welchen Standpunkt hat hierzu der Philosoph einzunehmen? In der Philosophie handelt es sich darum, die Thatsachen, welche die empirischen Wissenschaften ermitteln, durch Hinzu- und Hineindenken unerfahrbarer Factoren verständlich zu machen, sie in ihrer Wirklichkeit als möglich zu begreifen. Im Hinblick hierauf ist die Annahme von Atomen eine naturphilosophische. Der Philosoph geht jedoch noch weiter, indem er nach dem letzten, nicht mehr ableitbaren Grunde der Atome fragt. Das Streben, die Gründe der Thatsachen zu erforschen und für diese Gründe in einem letzten den ruhenden Pol zu suchen in der Flut der Erscheinungen, dieses Streben ist vorhanden gewesen, so lange es ein Menschengeschlecht und eine Geschichte giebt. „Es ist ein Irrtum," sagt sehr gut Hr. von Hartmann (Blätter für litt. Unterhaltung, Nr. 14 von 1884), „dass die Menschheit jemals aufhören werde, immer wieder trotz aller fehlgeschlagenen Versuche ihre besten und edelsten Kräfte für metaphysische

c.) Die Einwirkung von Kant und dessen Nachfolgern auf Goethe.

G.s universeller, alle wesentlichen Kulturmomente seiner Zeit sich assimilierender Geist blieb von der gewaltigen Einwirkung Kants und seiner Nachfolger auf dem Gebiete der Philosophie nicht unberührt.

Um 1790 beschäftigte er sich mit dem Studium Kants, den er nach den Gesprächen mit Eckermann für den grössten Philosophen der neueren Zeit hält, dessen Einfluss der weitgreifendste sei. Wie Herder hinsichtlich des Spinozastudiums G.s Führer war, so erschloss Schiller ihm die Tiefen des Kantischen Systems. In dem Briefwechsel mit Schiller finden sich Erörterungen Kantischer Lehren. Der Dichter erhielt jedoch weniger aus der Kritik der reinen Vernunft Nahrung für seine Weltanschauung. Wiederholt erklärt er, sich in dieses Werk nicht finden zu können. Er war in Kants Erkenntnistheorie nicht vollständig zu Hause; ja man kann aus seinen Tagebüchern nachweisen, dass ihm ein gründliches Verständnis der Kritik der r. V. mangelte.[1]) Mehr sprach ihn die Kritik der Urteils-

---

Betrachtungen einzusetzen; Religion und Moral, d. h. die tiefsten Interessen des Herzens, erfordern im Verein mit denen des Kopfes Metaphysik als eine auf die Dauer unentbehrliche Voraussetzung der menschlichen Cultur.“ Leider giebt es in der Gegenwart eine Richtung der Philosophie, die sich am Nichtwissen zu freuen scheint, welche die Metaphysik leugnet, weil sie das Unerfahrbare erkennen wolle, für welche die Philosophie nur dem Zwecke dient, die Unerkennbarkeit der Wesenheiten nachzuweisen, so dass, (vgl. Riehl, über wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie, Freiburg bei Mohr, 1883) „mit der kritischen Philosophie Kants die Aera der philosophischen Systeme abgeschlossen wäre.“ Welch' trostlose Perspective eröffnet sich bei solcher Anschauung dem denkenden Geiste des Menschen? (Vgl. ferner Du Bois-Reymonds bekannten Vortrag über die sieben Welträtsel und Th. Webers scharfsinnige Gegenbemerkungen dazu in den phil. Monatsheften von Schaarschmidt, Bd. XIX, 1. und 2. Heft, S. 80 ff)

[1]) Seinem eigenen Erkenntnisprincip nach war G., wie Harpff in dem Aufsatz über G.s Erkenntnisprincip (philos. Monatshefte von Schaarschmidt, XIX. Bd., 1. u. 2. Heft, S. 1 ff.) nachgewiesen hat, „Relativist“. Dieser von Harpff neu eingeführte Ausdruck gefällt mir allerdings keineswegs, beruht aber auf Aeusserungen des Dichters selbst. In dem Doppelschreiben an Lavater und Pfenninger vom 26. April 1774 (Briefe an Lav., Nr. 1 u. 2) heisst es: „Ich bin vielleicht ein Thor, dass ich Euch nicht den Gefallen thue, mich mit Euern

kraft an. Er stimmte Kants Ansichten über die teleologische Urteilskraft bei, hinsichtlich welcher jener Philosoph nachzuweisen sucht, dass es nur bei der eigentümlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens nicht angehe, über die Möglichkeit der Dinge und ihrer Erzeugung anders zu urteilen, als wenn wir uns eine nach Absichten wirkende Ursache hinzu dächten, deren Existenz jedoch theoretisch unbeweisbar sei. Wie wir in der Auseinandersetzung über G.s Naturanschauung in ihrer Vollendung gesehen haben, eignete sich G. auch den in der Krit. d. U. ausgesprochenen und als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" hingestellten Gedanken von der gemeinsamen Abstammung aller Wesen an, wie er denn überhaupt seine eigenen Anschauungen in der Naturwissenschaft für conform mit dem Kantischen hielt. Nachstehend teilen wir einige Hauptstellen über Kants Einfluss auf G. unter Berücksichtigung des Verhältnisses zu Schiller mit.

In dem Aufsatz: Einwirkung der neueren Philosophie erzählt G. (XXXIV 94 ff.), dass die Kritik d. r. V. lange nach

---

Worten auszudrücken, und dass ich nicht einmal durch eine reine Experimentalpsychologie meines Innersten Euch darlege, dass ich ein Mensch bin und daher nichts anderes sentieren kann als andere Menschen, dass das alles, was unter uns Widerspruch scheint, nur Wortstreit ist, der daraus entsteht, weil ich die Sachen unter andern Combinationen sentiere und drum, ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muss, welches aller Controversien Quelle ewig war und bleiben wird." Wenn indessen Harpff a. a. O. 2 behauptet, das Erkenntnisprincip in G.s philosophischer Geistesrichtung sei „allein der immer gleichbleibende stetige Faden, der sich durch alle Geistesschöpfungen unsers Dichterfürsten verfolgen lasse," so irrt er. Einen ebenso sich gleichbleibenden Faden finden wir bei demselben auf metaphysischem Gebiet, nämlich die naturalistisch-pantheistische Grundrichtung. Die Bezeichnung G.s als Relativisten lässt sich übrigens mit einer anderen Aeusserung des Dichters, die der oben angeführten entgegensteht, nicht vereinigen. Wenn er in dieser behauptet, dass er die Sachen unter anderen Combinationen sentiere als andere Menschen und darum, ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen müsse, so thut er sich an einer andern Stelle viel zu gute auf eine Aeusserung des Doctor Heinroth, dass sein Denkvermögen gegenständlich thätig sei, „womit er", setzt der Dichter auseinander, „aussprechen will, dass mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, dass die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen, in dasselbe eingehen und von ihm aufs innigste durchdrungen werden, dass mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei."

ihrem Erscheinen völlig ausserhalb seines Kreises lag. Er nahm jedoch an manchen Gesprächen darüber teil. „Mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, dass die alte Hauptfrage sich erneuere, wie viel unser Selbst und wie viel die Aussenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage. Ich hatte beide niemals gesondert . . . Sobald aber jener Streit zur Sprache kam, mochte ich mich gern auf diejenige Seite stellen, welche dem Menschen am meisten Ehre macht.“ Er acceptiert gewisse Ideen Kants. — „Für alles dieses jedoch hatte ich keine Worte noch weniger Phrasen. Der Eingang war es, der mir gefiel; ins Labyrinth selbst konnt' ich mich nicht wagen; bald hinderte mich die Dichtungsgabe[1]), bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgends gebessert.“ Bei Herder, erzählt der Dichter weiter, fand er keinen Rat; Herder war selbst ein Gegner Kants. „Mit Herder konnte ich nicht übereinstimmen (nämlich in Beziehung auf Kant), Kanten aber auch nicht folgen.“ G. beschäftigte sich darum vorwiegend mit der Natur, beobachtete deren Verfahren in Analyse und Synthese und kehrte von dieser Beschäftigung wieder zu Kant zurück, in dem er „einzelne Kapitel vor andern zu verstehen glaubte und gar manches zum Hausgebrauch gewann.“

„Nun aber,“ fährt er fort, „kam die Kritik der Urteilskraft (1790 erschienen) mir zu Handen, und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensepoche schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen neben einander gestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse, eins behandelt wie das andere; ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselsweise.“ Hier sehen wir also, dass die Krit. d. U. es war, welche auf G.s ästhetische und Naturanschauung (über die letztere vgl. den vorigen Abschn.) befruchtend einwirkte. G. verarbeitete die gewonnenen Anschauungen seinem Genius entsprechend und freute sich namentlich der Verwandtschaft zwischen Dichtkunst und vergleichender Naturwissenschaft, die sich „derselben Urteilskraft unterwerfen.“ Aber ein systematischer Kantianer wurde er nicht. Verschiedene Kantianer gestanden ihm zu, er habe ein Analogon Kantischer Vorstellungsart, aber ein seltsames. „Wie wunderlich es,“ so schliesst der Dichter diese Erörterung

[1]) Das Haupthindernis für philosophische Studien bei G.!

ab, „damit gewesen sei, trat erst hervor, als mein Verhältnis zu Schiller sich belebte. Unsere Gespräche waren durchaus productiv oder theoretisch, gewöhnlich beides zugleich; er predigte das Evangelium der Freiheit; ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen.“ Und nun folgt noch eine kurze Auseinandersetzung über den Einfluss dieser Gespräche auf Schillers ästhetische Leistungen.

Im Umgange aber mit Schiller wuchs und vertiefte sich bei G. das Interesse für Kant. In den Tag- und Jahresheften (XXVII 27 und 36) heisst es zum Jahre 1795, dass G.s Verhältnis zu Schiller „von der ersten Annäherung an ein unaufhaltsames Fortschreiten philosophischer Ausbildung und ästhetischer Thätigkeit“ war und der Dichter durch dieses Verhältnis mit der Kantischen Philosophie „immer mehr zusammenwuchs,“ während er (a. a. O. zum Jahre 1817, XXVII 234) „seit Schillers Ableben sich von aller Philosophie im Stillen entfernt hatte und nur die ihm eingeborne Methodik, indem er sie gegen Natur, Kunst und Leben wendete, auszubilden suchte.“ Eine wie hohe Meinung G. stets von der Bedeutung Kants hegte, zeigt wohl am besten der Ausspruch (XXVIII 220), „dass kein Gelehrter ungestraft jene grosse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe, ausser etwa die echten Altertumsforscher, welche durch die Eigenheit ihres Studiums vor allen andern Menschen vorzüglich begünstigt zu sein scheinen.“

Uebrigens ist es bemerkenswert, dass Schiller im Verlaufe seiner Freundschaft mit G. es aufgab, seinen grossen Freund zum Kantianer machen zu wollen. Im ersten Bande der Gespräche mit Eckermann findet sich eine Stelle, in der G. bekennt, Schiller hätte behauptet, Kant habe ihm (G.) nichts zu geben.

Ueber den Einfluss, welchen das Dreigestirn Fichte, Schelling und Hegel auf den Dichterfürsten geübt, erklärt der letztere XXXIV 97: „Was ich Fichte'n, Schelling'en, Hegel'n schuldig geworden, möchte künftig dankbar zu entwickeln sein, wenn mir gegönnt wäre, jene für mich so bedeutende Epoche, das letzte Zehend des vergangenen Jahrhunderts, von meinem Standpunkte aus, wo nicht darzustellen, doch anzudeuten, zu entwerfen.“ Solche Andeutungen finden sich mancherlei in G.s Werken, ausserdem besonders in den neuen Briefwechselausgaben

und Gesprächen mit Männern seiner Umgebung. Die folgende Darstellung macht in keiner Weise auf Vollständigkeit Anspruch. G. verhielt sich den genannten Philosophen, mit denen er in der pantheistischen Grundanschauung harmonierte, „wie ein Organismus zu den Nahrungssäften, die ihm zugeführt werden. Er nahm das Allerverschiedenartigste in sich auf, bearbeitete es aber immer in der Weise und mit der Kraft seiner Individualität.“ (Filtsch, a. a. O. 61.)

Dem Philosophen Fichte ist G. sicher nicht viel „schuldig“ geworden. Aeusserst charakteristisch ist ein Urteil, welches der Dichter über denselben fällte und das sich gerade auf den Kern des Fichte'schen Systems bezog. Parthey erzählt in seiner Schrift: Ein verfehlter und ein gelungener Besuch bei G. 1819 und 1827, Berlin 1884 bei Nicolai (R. Stricker), 2. Abdruck, dass er G. im Jahre 1827, kurz vor dessen 78. Geburtstage, besucht habe. Bei dieser Gelegenheit bemerkte der Dichter: „Fichte fasste vorzugsweise das Subject auf; daher stammt sein Ich und Nichtich, womit man in speculativer Hinsicht nicht viel anfangen kann. Seine Subjectivität kommt aber auf einer anderen Seite herrlich zum Vorschein, nämlich in seinem Patriotismus. Wie gross sind die Reden an die deutsche Nation! Da war es an der Stelle, das Subject hervorzuheben.“ Dass G. mit dem Fichte'schen Ich und Nichtich nicht viel anzufangen wusste, darauf deutet auch eine scherzhafte Bemerkung in den Tag- und Jahresheften von 1795 (XXVII 33), wo er von einem Studentenhaufen erzählt, der dem Fichte die Fenster einwarf, „die unangenehmste Weise, vou dem Dasein eines Nichtichs überzeugt zu werden.“

Mehr Anziehungskraft übte auf den poetischen Geist G.s die Schellingsche Naturphilosophie aus. In den Tag- und Jahresheften schreibt er 1798 (XXVII 48): „Schellings Weltseele beschäftigte unser höchstes Geistesvermögen. Wir sahen sie in der ewigen Metamorphose der Aussenwelt verkörpert.“ Das Gedicht „Weltseele“, dessen wir in der Erörterung über die Naturphilosophie gedacht, ist aus Schellings Lehren zu erklären, mit dessen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ G. sich seit 1797 sehr beschäftigte und mit dem er auch eifrigen persönlichen Verkehr pflegte. Am 19. Februar 1802 schreibt er an Schiller (Briefwechsel mit demselben, Stuttgart 1829 bei

Cotta, VI 93) anerkennend über die in Schelling mit Klarheit verbundene Tiefe und sagt dann: „Ich würde ihn öfters sehen, wenn ich nicht noch auf poetische Momente hoffte, und die Philosophie zerstört bei mir die Poesie, und das wohl deshalb, weil sie mich ins Object treibt, indem ich mich nie rein speculativ erhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen muss und deshalb gleich in die Natur hinaus fliehe."

Wie sehr sich G. mit Schelling in seiner pantheistischen Gottes- und Naturanschauung berührte, zeigt insbesondere die Geschichte des Streites zwischen Schelling und Jakobi. G. äussert in Dichtung und Wahrheit (XX 129): „Die allgemeine, die natürliche Religion bedarf eigentlich keines Glaubens; denn die Ueberzeugung, dass ein grosses, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns fasslich zu machen, eine solche Ueberzeugung dringt sich einem jeden auf." Zu dieser Stelle macht Löper (a. a. O. 331 f.) nachstehende Anmerkung: „In aller Unbefangenheit spricht G. hier das allgemeine Gottesbewusstsein theistisch, nicht pantheistisch aus. Der Gott, der sich gleichsam hinter der Natur verbirgt, ist zwar deshalb nicht schon der deistische Gott, „der nur von aussen stiesse" (II 223), aber auch nicht der pantheistische, dem es ziemt, „die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen." Hier bezeichnet ihn G. fast mit denselben Worten und zur selben Zeit (Ende 1811) wie Jakobi in der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung: „Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine unberechenbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart," obgleich G. später, die philosophische Tragweite dieser Ausdrucksweise überschauend in den Annalen von 1811 dagegen reagierte und seine Auffassungsweise, „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen," betonte. Schelling in seiner Gegenschrift („Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," noch aus dem Dec. 1811) bemerkte dagegen (S. 87), die Gott verbergende Natur könne demnach nur der verborgene Gott sein, d. h. der Goethische, der sich verbirgt, um sich durch die Natur zu offenbaren." Wie richtig in den angeführten Worten die Identificierung der G.schen Gottesidee mit der Schellingschen ist, ebenso unrichtig scheint es mir, einen Widerspruch

zwischen dem „verborgenen“ Gott in Wahrheit und Dichtung einerseits und den Tag- und Jahresheften anderseits anzunehmen. In Dichtung und Wahrheit spricht G. von dem Gott, der sich „gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns fasslich zu machen.“ Schon der Ausdruck gleichsam deutet an, dass der Dichter das Verborgensein Gottes hinter der Natur nicht wörtlich verstanden wissen will; der unmittelbar folgende Satz jedoch: „um sich uns fasslich zu machen“ interpretiert das Verborgensein nur als ein scheinbares. Die Natur ist danach nur eine Art Hülle Gottes, was sehr wohl vereinbar ist mit dem Ausspruch der Tag- und Jahreshefte unter dem Jahre 1811 (XXVII 203), wo es heisst: „Jakobi von den göttlichen Dingen machte mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott? Musste bei meiner, reinen, tiefen, angebornen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so dass diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, musste nicht ein so seltsamer, einseitig beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne für ewig entfernen?“ Der Dichter sieht hier Gott in der Natur; in Dichtung und Wahrheit sieht er ihn ebenfalls in der Natur, weil er sich gleichsam hinter der Natur verbirgt, um sich uns fasslich zu machen, d. h. wir fassen = sehen ihn in der Natur. Für sich betrachtet könnte allerdings die Stelle in Wahrheit und Dichtung theistisch verstanden werden; aber ist diese Erklärung bei G. für die Zeit, in der er jene Stelle schrieb, annehmbar?

Die Beziehungen G.s zum Hegelschen System sind noch entfernter, als die zu Fichte und Schelling. Wenn Hegel (und ebenso Schelling) mit G.s Farbenlehre sympathisierte, so ist das keine auf philosophica bezügliche Harmonie; die letztere dürfte zwischen G. und Hegel lediglich betreffs der pantheistischen Grundanschauung geltend zu machen sein. Allerdings schätzte G. Hegel sehr hoch. 1829 fasste, wie in der Biographie des Berliner Prof. Vatke mitgeteilt ist, ein Maler aus Braunschweig den Plan, eine Galerie von Gemälden berühmter Männer zu malen. Er reiste nach Weimar und bat G., dass dieser den Anfang mache. „Ehre, dem Ehre gebührt!“ erwiderte der Dichter,

„malen Sie erst den Hegel in Berlin". Trotz dieser Hochschätzung fühlte sich G. für Hegels dialectische Methode nicht begeistert. Eckermann erzählt im 1. Bd. seiner Gespräche mit G., dass Hegel einst auf einer Reise, die ihn durch Weimar führte, mit dem Dichter zusammentraf. In der Unterhaltung mit dem Philosophen hob G. sehr nachdrücklich seine naturwissenschaftlichen Studien hervor und empfahl sie als heilsam für schwache Dialektiker.

d.) Weiterentwickelung der religionsphilosophischen Ansichten Goethes.

Die allgemeine Signatur der religionsphilosophischen Anschauungen G.s in der 2. Hauptperiode seines Lebens gipfelt in einer immer grösseren Anerkennung des Christentums, die jedoch keineswegs zu einer Anerkennung der metaphysischen Grundlehren der christlichen Religion führt.

Wiederum war es Herder, der wie auf den eigenartigen, mit Leibnizischen Elementen versetzten Spinozismus G.s, so auch auf dessen religionsphilosophische Entwickelung nachhaltigen Einfluss übte. Herder ist es, den G. unter dem Namen Humanus in dem religiös-philosophischen (1784 u. 1785 verfassten) Gedicht „die Geheimnisse" darstellt (I. 124 ff.). Ueber die Absicht und den Plan desselben sagt G. in der beigefügten Erklärung aus dem Jahre 1816 a. a. O. 134 f., „dass der Leser durch eine Art von ideellem Montserrat geführt werde, und, nachdem er durch die verschiedenen Regionen der Berge, Felsen und Klippenhöhen seinen Weg genommen, gelegentlich wieder auf weite und glückliche Ebenen geführt werden sollte". Ein junger Ordensgeistlicher, Namens Markus, verirrt sich in einer gebirgigen Gegend und kommt zuletzt in ein freundliches Thal, wo 12 Ritter ein schönes Gebäude bewohnen, die nach überstandenem sturmbewegten Leben Gott im Stillen dienen wollen. Der mit dem Bruder Markus herumwandelnde Leser wäre gewahr geworden, „dass die verschiedenartigsten Denk- und Empfindungsweisen sich hier am Orte in ausgezeichneten Individuen darzustellen und die Begier nach höchster Ausbildung, obgleich einzeln unvollkommen, durch Zusammenleben würdig auszusprechen

berufen seien.“ Zu diesem Zwecke haben sie sich um einen Mann versammelt, der den bedeutungsvollen Namen „Humanus“ führt (als Vertreter des Herderschen Ideals der Humanität); sie fühlen sämtlich eine Aehnlichkeit und Annäherung zu diesem Humanus. Der letztere will unvermutet von ihnen scheiden, und sie vernehmen dabei die Geschichte seiner Vergangenheit, von der nicht bloss er, sondern jeder von den Zwölfen, mit denen er im Laufe der Zeit in Berührung gekommen, teilweise Rechenschaft geben kann. „Hier würde sich nun gefunden haben, dass jede besondere Religion einen Moment ihrer höchsten Blüte und Frucht erreiche, worin sie jenem obern Vermittler sich angenaht, ja sich mit ihm vollkommen vereinigt.“ Diese Epochen sollten in jenen 12 Repräsentanten fixiert erscheinen, so dass man jede Anerkennung Gottes und der Tugend aller Liebe würdig gefunden haben müsste. Nun konnte nach langem Zusammenleben Humanus von ihnen scheiden, da sein Geist, in ihnen verkörpert, des irdischen Gewandes nicht mehr bedurfte. „Wenn nach diesem Entwurf der Hörer, der Teilnehmer überall das Erfreulichste, was die Liebe Gottes und der Menschen unter so mancherlei Gestalten hervorbringt, erfahren, so sollte daraus die angenehmste Empfindung entspringen, indem weder Abweichung, Missbrauch noch Entstellung, wodurch jede Religion in gewissen Epochen verhasst wird, zur Erscheinung gekommen wäre. Ereignet sich nun diese ganze Handlung in der Charwoche; ist das Hauptkennzeichen dieser Gesellschaft ein Kreuz mit Rosen umwunden: so lässt sich leicht voraussehen, dass die durch den Ostertag besiegelte ewige Dauer erhöhter menschlicher Zustände auch hier bei dem Scheiden des Humanus sich tröstlich würde offenbart haben. Damit aber ein so schöner Bund nicht ohne Haupt- und Mittelsperson bleibe, wird durch wunderbare Schickung und Offenbarung der arme Pilgrim Bruder Markus in die hohe Stelle eingesetzt, der ohne ausgebreitete Umsicht, ohne Streben nach Unerreichbarem durch Demut, Ergebenheit, treue Thätigkeit im frommen Kreise gar wohl verdient, einer wohlwollenden Gesellschaft, so lange sie auf der Erde weilt, vorzustehen.“ Bruder Markus, d. i. Goethe, schaut auf seiner Pilgerfahrt zu dem von den Abendsonnenstrahlen beleuchteten Kloster auf dem Bogen der geschlossenen Pforte des letzteren ein geheimnisvolles Bild:

„Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Herzen sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bitt'ren Tod's vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht.
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder;
Er sieht das Kreuz und schlägt die Augen nieder.

Er fühlet nun, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt;
Doch von ganz neuem Sinn wird er durchdrungen,
Wie sich das Bild ihm hier vor Augen stellt.
Er sieht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?
Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten
Das schroffe Holz mit Weichheit zu begleiten.

Und leichte Silber-Himmelswolken schweben,
Mit Kreuz und Rosen sich emporzuschwingen,
Und aus der Mitte quillt ein heilig Leben
Dreifacher Strahlen, die aus einem Punkte dringen;
Von keinen Worten ist das Bild umgeben,
Die dem Geheimnis Sinn und Klarheit bringen.
Im Dämmerschein, der immer tiefer grauet,
Steht er und sinnt und fühlet sich erbauet."

Das mit Rosen bedeckte Kreuz ist das Sinnbild des Goethe-Herderschen humanistischen Christentums, Vermählung des humanistischen Geistes mit der Religion der Liebe in dem durch die Erhabenheit und Schönheit der Kunst erhöhten Leben, das gemeinsame Ideal G.s und Herders. Dieses Ideal fand der Dichter auf seiner 1786—88 unternommenen italienischen Reise im Mittelpunkte der kathol. Christenheit nicht verwirklicht, mit welchem Recht oder Unrecht, ist hier nicht zu untersuchen. Wir constatieren nur die religiösen Eindrücke, die G. in Italien empfing, denen gegenüber er sich allerdings nicht objectiv genug verhielt, als solche, die ihn in seiner Abwendung vom positiven Christentum und in seiner ästhetisch-humanistischen Richtung endgültig befestigten. Dies zeigt der Ausspruch in der ital. Reise unter dem 6. Jan. 1786 (XXIV 147): „Ich bin im protestantischen Diogenismus so alt geworden, dass mir diese Herrlichkeit (des Papstes) mehr nimmt als giebt; ich möchte auch wie mein frommer Vorfahre zu diesen päpstlichen Weltüberwindern sagen: Verdeckt mir doch nicht die Sonne höherer

Kunst und reiner Menschheit!" Auf katholischer Seite imponierte dem Dichter nur der glaubens- und wissensstarke Kreis der Fürstin Gallitzin.

1787 las G. in Italien 2 Schriften Herders: Gott, einige Gespräche über Spinozas System (XXIV 406) und den 3. Teil der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In letzterem Werk findet er „ein Büchlein voll würdiger Gottesgedanken," das „den festen Boden der Natur" betritt, das „liebwerteste Evangelium, in dem die interessantesten Studien seines Lebens zusammenlaufen"; der Autor hätte das Buch nicht schreiben können, ohne jenen Begriff von Gott zu haben, den er im spinozistischen, durch Leibnizische Gedanken modificierten Sinne in den Gesprächen über Gott aufgestellt. (XXIV 417 ff.) Christus war für ihn und Herder das „Organ der Organe" des der Welt immanenten Gottes, in dem das Ideal der Humanität wahrhaft erscheinen sollte. Dasselbe Ideal verkündete Schiller von seinem Kantischen Standpunkte, indem er an G. den 17. August 1795 (Briefwechsel zwischen Schiller und G., I 193 f.) schreibt: „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloss deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Characterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion." Hiermit erklärte sich G. in der Antwort vom folgenden Tage (a. a. O. 198) „ganz einverstanden," bringt es im 8. Buche von Wilhelm Meisters Lehrjahren in dem Charakter der Natalie, dem Musterbilde edelster thätiger Liebe, zur Anschauung und legt es in den Erörterungen des alten Oheims dar, der (freilich in pantheistischer Weise) die Ansprüche des Menschen auf Gottähnlichkeit bestätigt und „tief in uns eine schöpferische Kraft findet, die das zu schaffen vermag, was sein soll und uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir es ausser uns oder an uns auf eine oder die andere Weise dargestellt haben."

Je reicher G.s Anschauungen werden, desto anerkennender werden seine Urteile über die Religion im allgemeinen und das Christentum insbesondere. Im Jahre 1797 beschäftigte er sich, wie aus den Briefen an Schiller hervorgeht (III 62 in dem Briefwechsel der beiden Dichter), unter anderm mit dem alten Testament und stellte Vermutungen über den Zug der Israeliten in der Wüste auf, die er in dem Aufsatz „Israel in der Wüste" niederlegte. Darin heisst es (IV 313): „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Glaubens und Unglaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für die Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag."

Im Anfange unseres Jahrhunderts entstand die romantische Schule infolge einer Reaction gegen die von G. und Schiller erstrebte Verpflanzung der antiken Kunst- und Humanitätsidee auf deutschen Boden, die für ihre Tendenzen hauptsächlich im christlichen Mittelalter eine Grundlage suchte, was sich zu einem guten Teil auch in ihren litterarischen Productionen und zwar nicht ohne vielfache Unklarheiten ausprägte, und nach dem Ausdruck Eichendorffs eines der bedeutendsten Romantiker, (vergl. dessen Geschichte der poetischen Litteratur Deutschlands, zweiter Band am Schluss), zu „katholisierender Spielerei und mystischer Ueberschwenglichkeit" führte. Dieser Richtung steht G. mit seiner religionsphilosophischen Anschauung insofern entschieden gegenüber, als er durchaus das ethische Moment des Christentums in den Vordergrund stellt und zwar so, dass der Christ in freier Neigung das Gute ergreift. Im Jahre 1817 gedachte G. zum Reformationsfest[1]) eine Cantate zu dichten, in der diese Anschauung aufs klarste hervortreten sollte. Darin

[1]) Dass G. die Reformation sehr hoch stellte, ist nicht zu verwundern. Er fasst sie bei Eckermann III 256 als eine Befreiung „von den Fesseln geistiger Borniertheit" auf.

wollte er sagen, „das Gesetz strebe nach Liebe; diese erfülle das Gesetz, aber nicht aus eigener Macht, sondern durch den Glauben an den alles beglückenden Messias. Mit dem Donner auf Sinai, mit dem „du sollst“ sollte das Gedicht beginnen und mit der Auferstehung Christi, dem „du wirst“, abschliessen.

Zwei Jahre darauf erschien der „westöstliche Divan“, der die mit G.s Ideen verwandten religiös-pantheistischen Anschauungen des Orients darstellt. Wenn Filtsch a. a. O. 70 äussert: „Es ist kein vulgärer, orientalischer Pantheismus, der sich durch die Dichtungen des Divan hindurchzieht, sondern es ist etwas von der Vermählung christlichen Geistes mit diesem, wie bisher der Pantheismus G.s sich gar wohl mit christlicher Gesinnung vertrug,“ so stimmen wir dem in einer Beziehung vollkommen zu — es wäre ja wunderlich, wenn ein so origineller Genius wie der Gs. uns lediglich eine Copie orientalischer Ideen geliefert hätte. Allein mit den Worten, der Pantheismus des Dichters vertrage sich mit christlicher Gesinnung, ist wenig gesagt; denn es handelt sich hier nicht sowohl um den verborgenen Menschen des Herzens — de internis non judicat prætor — als um das theoretische Verhältnis der Religionsphilosophie unseres Dichters zu den grossen christlichen Wahrheiten. Und da müssen wir behaupten, G.s religionsphilosophische Grundansichten widersprachen denen des Christenstums, so sehr sie sich bei zunehmendem Alter vertieften und mit einer objectiveren Würdigung der Segnungen der christlichen Religion verbanden. Die Hauptsache ist ihm das frische, unentwegte Streben, die rastlose Thätigkeit auf dieser Erde. Der Einlass zum Paradiese wird dem Dichter zu teil; „denn er ist ein Mensch gewesen, und das heisst: ein Kämpfer sein.“

In dieser Gesinnung missbilligte er im Jahre 1821 in den Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller (42) die Annahme eines schroffen Gegensatzes zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion. „Dadurch eben habe die christliche Religion den Sieg über alle übrigen errungen und dadurch sei sie Herrin der Welt geworden und verdiene es zu sein, dass sie die Wahrheiten der natürlichen Religion in sich aufgenommen habe; hier sei kein Gegensatz mehr vorhanden, die Grenzen flössen in einander.“

Dieselbe Gesinnung ist es, die G. bewegt, von dem Heiligen und Höchsten nicht oft zu reden, wie er denn in den Sprüchen

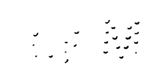
in Prosa (XIX 77) sagt: „Vom Absoluten im theoretischen Sinne wag' ich nicht zu reden; behaupten aber darf ich, dass, wer es in der Erscheinung anerkannt und immer im Auge behalten hat, sehr grossen Gewinn davon erfahren wird." In „der Erscheinung" zeigt uns Gott die Natur.

„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als dass sich Gott — Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre?"

Der Dichter ehrt eine Vorsehung, die „das Kleinste im Auge behält und ohne deren Willen und Zulassen nichts geschehen kann," eine Prädestination, wonach dem Menschen nichts begegne, als „was ihm von einer alles leitenden Gottheit längst bestimmt worden," wie er z. B. im August 1827 dem Kanzler von Müller gegenüber sich mit der Ueberzeugung tröstete: „Wir leben, so lange es Gott bestimmt hat." Wir können allerdings nicht behaupten, dass diese Prädestinationslehre mit der christlichen vollaus coincidiere; von dem Gesichtspunkte pantheistischer Denkweise aufgefasst ist sie nicht frei von Fatalismus. Aber die in den citierten Aeusserungen sich kundgebende Resignation verrät eine Art demütiger Unterwerfung, berührt gewiss wohlthuend ein frommes Christengemüt. Und die Macht und Erhabenheit des Christentums erkennt G. in den letzten Jahren seines Lebens mehr und mehr an, stets allerdings mit Hervorhebung der praktischen Seite und zwar auch mit Beziehung auf die Bibel, von der er in dem Aufsatz „Israel in der Wüste" (IV 327) sagt: „Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Ueberlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln. Der innerliche, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor, und dieser ist es auch, nach welchem jedermann, bewusst oder bewusstlos, hinblickt, hingreift, sich daran erbaut und alles übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen oder auf sich beruhen lässt." Wir schliessen diesen Abschnitt mit einigen sehr prägnanten, auf das Christentum bezüglichen Aeusserungen unseres Dichters. Im Februar 1829 sagt er zu Eckermann (Gespräche mit demselben, II 39): „Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, worin die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man

ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben, bedarf von ihr keiner Stütze. So auch bedarf die Philosophie nicht des Ansehens der Religion, um gewisse Lehren zu beweisen, wie z. B. die einer ewigen Fortdauer." In seinem Todesjahre 1832 äussert G. zu demselben Freunde (a. a. O. III 254 ff.): „Es giebt 2 Standpunkte, von welchen aus die biblischen Dinge zu betrachten. Es giebt den Standpunkt einer Art Urreligion, den der reinen Natur und Vernunft, welcher göttlicher Abkunft. Dieser wird ewig derselbige bleiben und wird dauern und gelten, so lange gottbegabte Wesen vorhanden. Doch ist er nur für Auserwählte und viel zu hoch und edel, um allgemein zu werden. Sodann giebt es den Standpunkt der Kirche, welcher mehr menschlicher Art. Er ist gebrechlich, wandelbar und im Wandel begriffen; doch auch er wird in ewiger Umwandlung dauern, so lange menschliches Wesen sein wird. Das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung ist viel zu rein und glänzend, als dass es den armen, gar schwachen Menschen gemäss und erträglich wäre. Die Kirche aber tritt als wohlthätige Vermittlerin ein, um zu dämpfen und zu ermässigen, damit allen geholfen und damit vielen wohl werde. Dadurch, dass der christlichen Kirche der Glaube beiwohnt, dass sie als Nachfolgerin Christi von der Last menschlicher Sünde befreien könne, ist sie eine sehr grosse Macht . . . Echt oder unecht sind bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen. Was ist echt, als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwickelung dient? . . Die 4 Evangelien halte ich für durchaus echt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Princips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! Denn sie ist abermals eine Offenbarung des Höchsten und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Pflanzen und Tiere mit uns." Die religiöse

Krisis seiner Zeit betrachtet G. im weitern Verlauf dieser Stelle mit der sichersten Hoffnung, dass die Menschheit sich durch dieselbe hindurchringen werde. Die Schuld daran trage die Kirche, welche die Köpfe zu wunderlichen Gedanken kommen liess; die Apostel und Heiligen seien nicht besser als Klopstock, Lessing u. s. w. „Mag indes die geistige Kultur fortschreiten; mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“ Aufgabe des Protestantismus ist nach Ansicht des Dichters die Aufnahme des Fortschritts, der sich dann notwendig auf die kath. Kirche übertragen müsse. In dem Verlaufe einer einenden religiösen Entwickelung werde man „die reine Lehre und Liebe Christi begreifen und sich eingelebt haben, sich so als Mensch gross und frei fühlen und auf ein Bisschen so oder so im äussern Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen.“ Seine höchste Blüte jedoch werde das Christentum erreichen, wenn es nach und nach „aus einem Christentum des Wortes und Glaubens zu einem Christentum der Gesinnung und That“ geworden sein werde.



Schluss.

Ein kurzer Rückblick auf G.s philosophische Entwickelung zeigt, dass frühzeitig sein genialer Geist zum Philosophieren angeregt wurde. Der Dichter selbst deutet auf Stufen dieser Entwickelung hin, redet von einem Komparativ seines Pantheismus, in welchem er den Superlativ zu einer bestimmten Zeit noch nicht erreicht hatte. (Vgl. oben S. 27 und 34.) Ueberhaupt aber war er viel zu sehr Dichter, um Philosoph im strengen Sinne des Wortes zu werden; er vertritt im allgemeinen einen naturalistischen Pantheismus und zwar als Eklektiker, ohne zu einem bestimmten Systeme zu schwören. Unter der Leitung Herders schliesst er sich mehr in ethischer als theoretischer Hinsicht an Spinoza an, den er wie jener durch die Leibnizische Monadenlehre modificiert. Das unter der Führung Schillers betriebene Studium Kants führt ihn besonders in die ästhetischen Ideen in der Kritik der Urteilskraft des Königsberger Philosophen ein und macht ihn in einem gewissen Sinne zum Vorläufer des Darwinismus, während von den Nachfolgern Kants vorzugsweise Schelling durch seine Naturphilosophie auf ihn einwirkt. In religionsphilosophischer Hinsicht ist er zwar Gegner der metaphysischen Grundlagen der christlichen Religion und Leugner des Creatianismus, gelangt aber allmählich zu einer mehr und mehr objectiv-geschichtlichen Würdigung des Christentums, das er in seiner idealen Gestaltung als eine Religion der Gesinnung und That ansieht, welche auf die Gemüter einen einigenden Einfluss üben werde. Der Gipfel des Christentums ist G. Gesinnung und That, Hinwegsehen über die Unterschiede des äusseren Cultus bei innerer Einigung. Der Dichterheros giebt zu, dass er als Dichter vieles „zu gross angefangen“ (I 124);

G. der Philosoph hat vieles angefangen, ohne es vollendet zu haben. Aber sein hochragender Genius hat eine gewaltige Fülle von Aussprüchen philosophischen Gehaltes geschaffen und Werke gezeitigt, wie vor allen den Faust, jene divina commedia des deutschen Volkes, deren Ruhm unvergänglich strahlen wird bis an das Ende der Tage. Gödeke sagt in G.s Leben S. 8: „Selbst die neueste Zeit hat nicht müde werden können, gegen G. aufzutreten mit Angriffen vom kirchlichen, moralischen, politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen und menschlichen Standpunkte, die freilich ganz wirkungslos bleiben." Wir sind der Meinung, dass G. vom philosophischen Standpunkte — unbeschadet seiner auch in dieser Hinsicht sich offenbarenden Genialität — sehr angreifbar sei; indessen war es für seine Stellung als Dichterheros vielleicht gut, wenn er sich nicht sowohl einem allseitig systematisch durchgeführten Lehrgebäude anschloss, als vor allem seinen dichterischen Intuitionen folgte. Ist seine pantheistische Grundanschauung eine irrtümliche, so können wir uns freuen, wenn die Genialität des Dichters sie durchbricht; allein den Mangel innerer Harmonie, der sich darin documentiert, müssen wir anerkennen, um so mehr, da ihn G. selber zu fühlen scheint. „Man hat mich," sagt er im 76. Lebensjahr, „immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann sagen, dass ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte. Meine Annalen werden es deutlich machen, was hiermit gesagt ist. Der Ansprüche an meine Thätigkeit, sowohl von aussen als innen, waren zu viele." (Gespräche mit Eckermann, I 76.) In dieser von dem Dichterfürsten selbst für seine Person bezeugten Sisyphusarbeit ist als der gewiss nicht geringste Teil die Denkarbeit eingeschlossen, in der z. B. ein Shakspeare, der Philosoph der sittlichen Weltordnung, wie ihn einer unserer Denker nennt, zu voller, innerer Harmonie gelangte. Das rastlose Ringen und Streben des deutschen Geistes, was sich in der mit Kant anhebenden und noch nicht abgelaufenen Entwickelungsperiode unserer Philosophie, die vielfach von destructiven Elementen durchtränkt ist, als eines der überraschendsten Phänomene in

der Geistesentwickelung der Menschheit zeigt, es reflectiert sich auch in G., dem grossartigsten deutschen Dichter der Neuzeit, welcher in seinen besten Schöpfungen das ihm vorschwebende Ideal der Humanität verkörpert hat, dieses Ideal, was sich beispielsweise im Faust in dem rastlosen Thätigkeitsdrange des Helden, in der Iphigenie als „reine, alle menschliche Gebrechen sühnende Menschlichkeit“ offenbart. Ueber den fortgesetzt immensen Einfluss seiner Weltanschauung hat der französische Akademiker Caro folgendes treffende Wort gesprochen (revue des deux mondes von 1865, LX 338): „Wie die beiden Worte Eklekticismus und Pantheismus die Philosophie G.s kurz bezeichnen, so erklären sie uns gleichzeitig den wunderbaren Einfluss, den er auf seine Zeitgenossen gehabt hat, und die Fortdauer seiner Herrschaft auf unsere Generation, welche, der philosophischen Systemmacherei müde, sich in unwiderstehlichem Drange einerseits auf das Studium der Geschichte und des encyclopädischen Wissens, anderseits auf das Studium der exacten Wissenschaften und der unter dem Namen „Natur“ vergötterten Wirklichkeit warf, beide gleich leidenschaftlich erforschte und sich so sehr darin verlor, dass ihr inneres Verständnis für die Metaphysik förmlich umdunkelt wurde. Indem wir die Philosophie G.s studieren, haben wir den Geist des 19. Jahrhunderts selbst, diesen zugleich so eklektischen und naturalistischen Geist, in einem seiner vollendetsten Typen studiert.“



Inhalt.

Druckfehler-Berichtigungen und Zusätze.

S. 4, Z. 6 von oben ist vor dem Worte Schriften einzuschieben: (Vgl. Baumgartner, Goethes Jugend, Freiburg i. B. bei Herder, 1879, S. 2).

S. 7 ist über den Abschnitt: „Goethe als Philosoph“ u. s. w. eine I zu setzen.

S. 8, Z. 17 f. von oben lies „Besonderes“ statt „Beonderes“.

S. 15 in der 1. Anm. Z. 3 von unten ist O hinter a. a. einzuschieben und in dem französischen Citat derselben Anm. „inutilité“ statt „unitilité“ zu lesen.

S. 18, Z. 6 von oben lies „Die“ statt „Dis“.

S. 51, Z. 10 von unten lies „diesen“ statt „diesem“.

S. 54. Zu der Anm., die mit einem Hinweis auf einen Aufsatz des Hr. Prof. Dr. Theodor Weber gegen Dubois-Reymond endet, ist nachzutragen, dass demnächst eine besondere Schrift Webers gegen den genannten Naturforscher erscheinen wird.

S. 58, Z. 3 von oben ist hinter „sich“ das Wörtchen „zu“ einzuschieben.

S. 64, Z. 7 von oben lies „ein Buch“ statt: „ein Büchlein voll würdiger Gottesgedanken.“

